

طرح نو

فلسفهٔ تحلیلی

مسائل و چشم اندازها

علی پایا





فلسفه تحلیلی

مسائل و چشم‌اندازها

علی پایا



انتشارات طرح نو
خیابان خرمشهر (آپادانا) ـ خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم ـ شماره ۱۰ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴
صندوق پستی: ۷۷۱۳ـ ۱۵۸۷۵
فروشگاه: خیابان خرمشهر ـ خیابان نوبخت
پلاک ۳۶ تلفن: ۸۵۰۰۱۸۳
E-mail: Tarh_e_no@yahoo.com

فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها ● نویسنده: دکتر علی پایا ● مدیر هنری و طراح جلد: بیژن صیفوری ● حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیّدکاظمی) ● چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ● نوبت چاپ: چاپ اوّل، ۱۳۸۲ ● شمارگان: ۲۲۰۰ جلد ● ق

تومان، گالینگور ۷۲۰۰ تومان
شابک: ۹ـ ۷۸ـ ۷۱۳۴ـ ۹۶۴ ISBN: 964-7134-78-9

پایا، علی
فلسفهٔ تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها / علی پایا. ــ تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۷۹۷ ص. ــ (فلسفه و فرهنگ)
کتابنامه. ــ ۶۹۵ـ ۷۳۶.
۱. فراتجدد ــ جنبه‌های اجتماعی. ۲. علوم اجتماعی ــ تحقیق. الف. عنوان.

۶ ف ۲ پ / ۴۴۹ HM ۳۰۰ / ۷۲

تقدیم به‌محضر پدر و مادر ارجمندم
که به حکمت، زیبایی، معنویت، آزادی و
عدالت عشق می‌ورزند

فهرست

به نام آن‌که جان را حکمت آموخت

یادداشت مؤلف

مقالاتی که در مجموعه حاضر گردآورده شده‌اند، علی‌رغم تنوعی که در موضوعات و عناوینشان به چشم می‌خورد، به پیکرهٔ واحدی تعلق دارند که از آن با عنوان فلسفهٔ تحلیلی یاد می‌شود. عمر فلسفهٔ تحلیلی، به عنوان یک جریان فکری فرهنگی خاص در تاریخ اندیشه، به اندکی بیش از یکصد سال بالغ می‌شود، اگرچه به اعتبار آن‌که اندیشه در خلأ ظهور نمی‌یابد، می‌توان ریشه‌های معرفتی این جریان را تا دوردست‌ترین کاوشهای فلسفی، تا فلاسفه پیش از سقراط، ردگیری کرد.

بذرهای اولیه نهضتی که در عصر جدید به «فلسفهٔ تحلیلی» شهرت یافته است، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به دست متفکرانی همچون گوتلوب فرگه، برتراند راسل، و جی. ئی. مور افشانده شد و در طی زمان و تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی مختلف، نهال تناوری با شاخه‌های فراوان و ثمره‌های سرشار پدید آورد. انبوهی این «درخت معرفت» اکنون تا بدان حد است که بازشناسی همهٔ ابعاد آن‌را حتی برای کسانی که از ثمرات آن بهره‌مندند و یا به باغبانی شاخه‌های آن سرگرم‌اند دشوار ساخته است. علاوه بر این، از همان اولین مراحل ثمردهی این نهال که اکنون درختی پربار است، کسانی میوه‌های آن‌را موافق مذاق خود نیافته‌اند. این مخالفتها در سالهای اخیر صورتهای متنوع و گسترده‌ای پیدا کرده است و بعضاً حتی از سوی کسانی ابراز می‌شود که خود زمانی در زمرهٔ فلاسفهٔ تحلیلی به شمار می‌آمده‌اند.

آنچه که زمینه‌ساز تدوین این مجموعه مقالات شد، توجه به این نکته است که شمار زیادی از آرایی که در مخالفت و حتی احیاناً در مواردی در دفاع از فلسفهٔ تحلیلی ابراز می‌شود غیردقیق و مبتنی بر مفروضات ناصحیح است. مجموعهٔ حاضر کوششی است

در جهت معرفی «واقع‌نمایانه» فلسفهٔ تحلیلی، به این امید که شناخت صحیح‌تر این جریان فکری، بتواند به بهره‌گیری مؤثرتر از امکاناتی که در آن نهفته است مدد رساند.

برای ایرانیان که در میان بسیاری از ملل و اقوام به داشتن ذوق و فطانت فلسفی ممتازند و در پی‌اندازی بنای رفیع یک نظام فلسفی ویژه سهمی اساسی ایفا کرده‌اند، آشنایی دقیق و نقادانه با فلسفهٔ تحلیلی، خالی از فایده نخواهد بود و احیاناً می‌تواند به فیلسوفان و متفکران این مرز و بوم در تألیف اندیشه‌های بدیع و کارساز که به کار فهم بهتر جهان و حل مسائل و معضلات جوامع بشری خواهد آمد، کمک کند.

در نخستین مقالهٔ مجموعهٔ کنونی با عنوان «فلسفهٔ تحلیلی چیست؟» ضمن ارائهٔ توضیح دربارهٔ برخی رهیافتهای نادرست که در تحدید حدود فلسفهٔ تحلیلی اتخاذ شده، این پرسش مورد بحث قرار گرفته که آیا ارتباط میان اجزای این نظام فلسفی از نوع شباهت خانوادگی و بنابراین اعتباری و عَرَضی است یا آنکه رشته‌ای واقعی و اصیل موجب وحدت این اجزاء می‌شود. در تلاش برای دستیابی به پاسخ مناسب، شقوق مختلفی که به اعتبار پیش‌فرضها، آموزه‌ها، روشها، و مسائل مطرح می‌شوند به شیوه‌ای نقادانه و بر وفق رهیافت فیلسوفان تحلیلی بررسی شده و رأی مختار، به دنبال ارزیابی پاره‌ای از پیشنهادها، بازگو شده است.

«نگاهی اجمالی به سیر تحولات تاریخی فلسفهٔ تحلیلی» که به دلالت عنوانش به نهضت فکری فلسفهٔ تحلیلی به مثابه یک رویداد خاص در تاریخ اندیشه نظر کرده، مکمل و متمم بحث فلسفی مقاله نخست است که به «چیستی» این پدیدار نظر داشته است. نگارنده در تنظیم مطالب مربوط به این فصل با مشکلی جدی روبرو بود. علت آن بود که دامنهٔ تحولاتی که طی چند دههٔ گذشته در حوزه‌های مختلفِ فلسفهٔ تحلیلی به وقوع پیوسته چنان گسترده است که ارائهٔ گزارشی مختصر و قابل فهم و در عین حال جامع از این تحولات را غیرممکن می‌سازد. بحث از تغییرات و تطورات نظری یکصد سال گذشته در شاخه‌های متعدد فلسفهٔ تحلیلی نظیر معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ اقتصاد، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست، فلسفهٔ علوم اجتماعی، فلسفهٔ زیبایی‌شناسی، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ تاریخ و...، ولو به نحو شتاب‌زده، از حد یک مقاله هرچند حجیم به مراتب فراتر می‌رود.

در برابر این دشواری عملی، نگارنده به مصداق «آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید» و شاید دقیق‌تر به مصداق «ما لا یُدرک کلّه لا یُترک کلّه» به منظور آشنا ساختن خواننده با سیر تحولات تاریخی این مکتب پردامنه بر آن شد تا، پس از ارائهٔ گزارشی کوتاه از آنچه که اینک بدان به عنوان تاریخچهٔ استاندارد فلسفهٔ تحلیلی در دهه‌های آغازین آن نظر می‌شود، به بازگویی اندکی مبسوط‌تر پاره‌ای از مهمترین دستاوردهای نظری در تنها چند حوزهٔ گزین‌شدهٔ فلسفهٔ تحلیلی بسنده کند و توضیح در خصوص تکاپوهای معرفتی در دیگر قلمروهای این فلسفه را به تألیفات آتی موکول سازد. در گزینش حوزه‌های مورد نظر، با رعایت اصل الاهمّ و فالاهمّ و به اعتبار آن‌که یکی دو تألیف مستقل در باب فلسفهٔ علم از نگارنده در دست تکمیل است، تصمیم گرفته شد به صورت گزینشی دربارهٔ برخی تحولات در سه قلمرو فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ ذهن و معرفت‌شناسی، شمه‌ای بازگو شود.

«فلسفه از دید من» مقالهٔ کوتاهی است که به عنوان سومین فصل مجموعهٔ حاضر در نظر گرفته شده است. این مقاله نگاه خاص یکی از فیلسوفان نامبردار تحلیلی را به موضوع کاوشهای خود توضیح می‌دهد و تفاوت رهیافت او را با رهیافت برخی دیگر از نمایندگان سرشناس این نهضت مشخص می‌سازد.

از ویتگنشتاین به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفهٔ تحلیلی (لااقل در سیر اولیهٔ تحولات این نحلهٔ فکری) یاد می‌شود و حتی می‌توان او را، به اعتباری، در زمرهٔ بنیانگذاران این نظام فلسفی قلمداد کرد. در حال حاضر نیز هرچند برخی از فلاسفهٔ تحلیلی در این نکته که بتوان ویتگنشتاین متأخر را در زمرهٔ فیلسوفان تحلیلی به شمار آورد ابراز تردید کرده‌اند، اما به جهت تأثیر گستردهٔ آراء او بر مطالعات جامعه‌شناسانه، ارزیابی این آراء، از دیدگاه فلسفهٔ تحلیلی، احیاناً می‌تواند برای آنان که در قلمرو علوم اجتماعی کاوش می‌کنند راهگشا و نکته‌آموز باشد. با عنایت به این نکته، چهارمین فصل این مجموعه به بررسی نتایجی اختصاص یافته است که از آموزه‌های فلسفی ویتگنشتاین متأخر برای پژوهشهای حوزهٔ علوم اجتماعی حاصل می‌شود.

مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» به تفصیل چشم‌انداز تکاپوهای فکری یکی از

تأثیرگذارترین فیلسوفان تحلیلی را پیش روی خواننده قرار می‌دهد و می‌کوشد، به شیوه‌ای نقادانه، او را با یکی از گرایشهای مسلط در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیلی آشنا سازد. آراء کارنپ که برجسته‌ترین نمایندهٔ نهضت موسوم به پوزیتیویسم منطقی یا تجربه‌گرایی منطقی به شمار می‌آید، از آن‌رو حائز اهمیت است که دیدگاههای او مورد توجه جمع گسترده‌ای از نامبردارترین فلاسفهٔ تحلیلی در دهه‌های اخیر بوده است و درک برخی از تحولات مهمی که در قلمروهای مختلف فلسفهٔ تحلیلی به وقوع پیوسته، بدون آشنایی با اندیشه‌های این متفکر امکان‌پذیر نخواهد بود.

در مقالهٔ بعدی مجموعه که به ارزیابی برخی از جنبه‌های نظام فکری یک فیلسوف غیرتحلیلی، یعنی میشل فوکو، اختصاص یافته، پس از معرفی کوتاهی از ادوار چندگانهٔ تطوّر اندیشهٔ فوکو، ارتباط مفهوم صدق (حقیقت) با دیگر مفاهیم و عناصر اساسی نظام فکری وی همچون قدرت / معرفت، باستان‌شناسی آراء و اندیشه‌ها، تبارشناسی مفاهیم، و ساختار گفتار (گفتمان)[1] از منظر فلسفهٔ تحلیلی مورد بررسی قرار می‌گیرد و استدلال می‌شود که وابسته ساختن مفهوم صدق (صدق به معنای مطابقت با واقع) و به تبع آن مفهوم شناخت، به مفهوم قدرت، آن‌گونه که فوکو پیشنهاد کرده، موجب سقوط نظام فکری این متفکر به پرتگاه خطرخیز نسبی‌گرایی افراطی شده و ارزشهای معرفت‌شناسانهٔ آن‌را از میان برده است.

هفتمین فصل مجموعهٔ حاضر به بررسی «شهود» و موقعیت آن در فلسفهٔ تحلیلی معاصر اختصاص یافته است. مفهوم «شهود» در تاریخ اندیشه از موقعیتی متغیر برخوردار بوده است. در گذشته، عارفانی نظیر ابن‌عربی یا اکهارت، و متألهانی مانند ملاصدرا، یا فیلسوفانی همچون افلاطون، هوسرل و برگسون، شهود را روشی برای نیل به مفهوم یک معرفت برتر در نظر می‌آورده‌اند. روشی که طالبان حقیقت می‌باید کاربرد آن‌را با ممارست فراگیرند. در برابر این روند، فیلسوفان تجربی‌مسلک نظیر شلیک و راسل نسبت به اعتبار این مفهوم به عنوان منبعی برای کسب معرفت بین‌الاذهانی ابراز تردید کرده‌اند. از سوی دیگر، طی چند دههٔ گذشته، و در جریان یک تغییر موقعیتِ مجدد، بسیاری از فلاسفهٔ تحلیلی به استفاده از این مفهوم روی آورده‌اند. هرچند که این

1. discourse

فلاسفه، این مفهوم را در معنایی به‌کار می‌برند که دقیقاً با آنچه که مراد متفکران گذشته بود، یکسان نیست. از دیدگاه این اندیشوران، «شهود» به معنای نوعی داده یا اطلاع اولیه است که هر نوع فرایند تأمل یا استدلال فلسفی می‌باید آن‌را مورد توجه قرار دهد.

در مقاله‌ای که با عنوان «نقش شهود در پژوهشهای معرفتی» در این دفتر جای داده‌شده، پس از بحث مختصری دربارهٔ معانی مختلف «شهود»، امکانِ یافتن وجه مشترکی میان دیدگاههای قدیمی و جدید دربارهٔ شهود مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه‌ای که در پایان مقاله و به دنبال یک بررسی تاریخی و یک بحث تحلیلی حاصل شده، آن است که هرچند سازگار کردن دیدگاه‌های قدیم و جدید به نحو کامل امکان‌پذیر نیست، اما می‌توان به مفهوم «شهود» به منزلهٔ منبعی غیرمعصوم برای تولید نظریه‌ها و اندیشه‌های جدید نظر کرد. منبعی که بهترین امکان را در خصوص دستیابی به راه‌حلهای کم و بیش مناسب برای مسائل نظری و عملی در اختیار ما قرار می‌دهد. صورت اولیه‌ای از این مقاله در بخش مقالات انگلیسی کنگرهٔ بزرگداشت ملاصدرا که در تابستان ۱۳۷۸ در تهران برگزار شد، ارائه گردید. و متن حاضر، ترجمهٔ اندکی تغییریافتهٔ مقالهٔ اولیه است.

در اوایل تابستان سال ۱۹۹۶ (۱۳۷۵) و در جریان یک سفر تحقیقاتی به لندن، خبر کوتاهی در هفته‌نامهٔ \ابزرور نظر نگارنده را به خود جلب کرد. عنوان خبر چنین بود: «اساتید غیرمنطقی، از جهش کوانتومیِ حیله‌ساز به قلمرو لاطائلات، به طمع خام افتادند».[1]

مضمون خبر حکایت از آن داشت که یک استاد برجستهٔ فیزیک از دانشگاه نیویورک به نام آلن سوکال مقاله‌ای را در یک نشریهٔ سرشناس مختص مطالعات فرهنگی و پژوهشهای جامعه‌شناسانه موسوم به سوشیال تکست به چاپ رسانده و انتشار این مقاله غوغایی در محافل آکادمیک و دانشگاهی مغرب‌زمین به راه انداخته است.

هنگامی که نگارنده اصل مقالهٔ سوکال را در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه لندن قرائت کرد، این نکته برایش روشن شد که چرا انتشار این مقاله این‌چنین با جنجال همراه بوده

1. «Illogical Dons swallow hoaxer's quantum leap into gibberish»

است. یک نگاه شتاب‌زده به شبکهٔ اینترنت نیز گوشه‌های تازه‌ای از ابعاد این ماجرای جالب فرهنگی را آشکار ساخت. در بخش مخصوصی که در روی این شبکه برای ارائه اظهار نظرهای افراد در مورد مقالهٔ سوکال تخصیص یافته بود، دهها تن از سرشناس‌ترین رجال علم و فلسفه، مقالات کوتاه و بلندی را در تأیید نظر سوکال و یا در تلاش برای توجیه عمل سردبیران نشریهٔ سوشیال تکست[1] به چاپ رسانده بودند.

ماجرای مقالهٔ سوکال اکنون پس از گذشت چند سال همچنان یکی از داغ‌ترین مباحث فرهنگی در حوزه‌های علمی به شمار می‌آید تا آنجا که در نشریات علمی و فلسفی از آن با عنوان «جنگ علوم»[2] یاد می‌شود و موافقان و مخالفان برای اظهار نظر در خصوص آن از تریبونهای مختلف استفاده می‌کنند. از آنجا که این مقاله و زمینه‌های شکل‌گیری آن و نتایجی که بعداً بر آن مترتب شد، حاوی آموزه‌های روش‌شناسانه و فلسفی بسیار حائز اهمیّتی است، در هشتمین مقالهٔ مجموعهٔ کنونی، پس از معرفی مختصر مهمترین مضامین مندرج در مقالهٔ سوکال، به اجمال به برخی از آموزه‌های روش‌شناسانه و نتایج فلسفی مهم آن اشاره شده و بر پاره‌ای درسها که از این تجربه درخشان می‌توان آموخت، تأکید رفته است.

مقاله‌ای که با عنوان «نقش آزمایشهای فکری در کاوشهای علمی و فلسفی» فصل نهم مجموعهٔ حاضر را تشکیل می‌دهد نخستین‌بار در آذرماه سال ۱۳۷۸ در قالب یک سخنرانی در مؤسسهٔ توسعهٔ دانش و پژوهش ایران ارائه شد. یک روایت دیگر از این مقاله به زبان انگلیسی در ماه مارس سال ۲۰۰۰ و در سمیناری در مرکز مطالعات دربارهٔ دموکراسی دانشگاه وست‌مینستر عرضه شد.

پرسش اصلی و مهمی که این مقاله در پی یافتن پاسخ برای آن است این نکته است که آیا آزمایشهای فکری واجد شأن معرفت‌بخش هستند یا نه. مقاله پس از بحث تفصیلی دربارهٔ ماهیت و چیستی آزمایشهای فکری و تفاوت آن با برساخته‌های ذهنی دیگر، نظیر مدلها و تمثیلها و نظریه‌ها، می‌کوشد، با استفاده از ابزار منطق موجهات و وجودشناسی (انتولوژی) جهانهای ممکن، حدود معرفت‌بخشی این هستارهای ذهنی را روشن سازد.

1. *Social Text*

2. sciences war

فلسفهٔ تحلیلی، برخلاف شماری از نظامهای فلسفی که عنایتی به مباحث و آموزه‌های علمی ندارند، در درون خود قلمرو وسیعی را به بحثهای مربوط به منطق و متدولوژی معرفتهای مرتبهٔ اول برخاسته از علوم مختلف اختصاص داده است. یکی از مهمترین موضوعات مورد اختلاف میان شمار زیادی از فلاسفهٔ تحلیلی و فیلسوفانی که در چارچوبهای غیرتحلیلی کاوش می‌کنند، این نکته است که آیا منطق و متدولوژی مورد استفاده در علوم مرتبه اول مختلف، نظیر علوم طبیعی و علوم انسانی و علوم اجتماعی، خود معرفتی کم و بیش یکسان و وحدت‌یافته است یا آنکه مجموعه‌های معرفتی کاملاً متفاوتی را به وجود می‌آورد. «منطق فرایند تخمین» که دهمین فصل دفتر حاضر را تشکیل می‌دهد شاید نخستین اثر به زبان فارسی باشد که به بررسی نقش متدولوژی علوم تجربی در فعالیتهای اطلاعاتی پرداخته وکوشیده است تا از این طریق و در قالب یک نمونهٔ مشخص به این پرسش اساسی و دشوار پاسخ دهد.[1]

«شأن نزول» این مقاله نیز ماجرایی دارد که ذکر آن بی‌مناسبت نیست. در اواخر دههٔ ۱۹۸۰ و زمانی که نگارنده سرگرم تکمیل رسالهٔ دکتری در دانشگاه لندن بود، آقای مهدی سلطانی، مسؤول بخش فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در لندن که به پژوهشهای فلسفی و نظری علاقه‌مند بود، از نگارنده خواست تا مقاله‌ای را که تحت عنوان

«Philosophy and Methodology of Intelligence: The Logic of Estimate Process»

در نشریهٔ *Intelligence and National Security* به چاپ رسیده بود، ترجمه کند. از آنجا که محتوای مقاله، برای محققان و دانشجویانی که در حوزهٔ فلسفه و متدولوژی علم پژوهش می‌کنند، بسیار نکته‌آموز است، نگارنده مسؤولیت ترجمهٔ مقاله را پذیرفت به این شرط که مجاز باشد مقاله را به نحو مستقل و برای استفادهٔ عموم در یکی از نشریات داخل کشور به چاپ برساند. تحریرِ تا اندازه‌ای مختصرشده از این مقاله

---

۱. در باب شباهتها و تفاوتهای منطق علوم اجتماعی و انسانی با منطق علوم طبیعی همچنین بنگرید به مقالهٔ نگارنده با عنوان «ابهام‌زدایی از منطق موقعیت»، نامهٔ علوم اجتماعی، ۲۱ و ۲۲، خرداد و شهریور ۱۳۸۲.

به سال ۱۳۷۰ در چند شمارهٔ نشریه کیهان اندیشه به چاپ رسید. متن درج‌شده در این مجموعه منقح‌شده و کامل‌تر است.

برخی از مقالاتی که در مجموعهٔ حاضر گردآوری شده‌اند برای نخستین‌بار به چاپ می‌رسند. طبع تازه آن دسته از مقالات مجموعه که قبلاً در نشریات پژوهشی به چاپ رسیده‌اند، تقریباً در همهٔ موارد، با تغییرات و افزایشها و پیرایشهایی همراه بوده است.[۱]

نگارنده در تکمیل پاره‌ای از مقالات این مجموعه از همفکری برخی از دوستان و همکاران دانشگاهی و غیردانشگاهی برخوردار بوده است. تحریر اولیه‌ای از نخستین مقالهٔ کتاب را آقایان دکتر علی پروین، پروفسور مارک سینزبری، دکتر مجید امینی، و دکتر محمد راسخ مطالعه کردند و علاوه بر معرفی برخی منابع مناسب، نکته‌های مفیدی را برای بهبود آن یادآور شدند. سومین مقاله با استفاده از دیدگاههای پروفسور راجر تریگ به نحو مطلوب‌تری تحریر شده است. آقای دکتر پروین، در دانشگاه لندن، به علاوه، در فراهم آوردن منابع لازم برای بسیاری از مقالات این مجموعه کمکهای ذیقیمتی را به نگارنده عرضه کرد و برای تکمیل دومین مقالهٔ مجموعه، به خصوص در بخش مربوط به فلسفهٔ ذهن، پیشنهادهای ارزشمندی ارائه داد. آقای دکتر ابراهیم خلیفه‌سلطانی تمامی مقالات کتاب را با دقت از نظر گذراند و گذشته از تصحیح برخی سهوها و لغزشهای قلمی، نکات مفید و درخور توجهی را برای بهبود نحوهٔ ارائهٔ مطالب خواه از جنبهٔ نگارش و خواه از جنبهٔ افزایش دقت استدلال، به نگارنده پیشنهاد کرد. خانم عارفهٔ نصیری نیز در مقام یک ویرایشگر سخت‌کوش بسیاری از لغزشهایی راکه در نمونه‌های چاپی اولیه راه یافته بود، تصحیح کرد. آقای حسین پایا، ناشر محترم این مجموعه، که علاوه بر ذوق سرشار در زمینهٔ انتشار آثار فرهنگی ارزنده، از اندیشه‌ای

---

۱. طبع نخست مقالات مورد اشاره در منابع ذیل مندرج است: «تحلیل برخی نتایج آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر برای علوم اجتماعی»، نامهٔ علوم اجتماعی، شمارهٔ ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۸۱؛ «فلسفهٔ تحلیلی چیست؟»، نامهٔ مفید، سال چهارم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۷؛ «کارنپ و فلسفه تحلیلی»، ارغنون، سال دوم، شماره‌های ۷ و ۸، پائیز و زمستان ۱۳۷۴؛ «جایگاه مفهوم صدق (حقیقت) در آرا فوکو»، نامهٔ فرهنگ، سال ششم، شماره‌های ۲۳ و ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۵؛ «عرض شعبده با اهل راز دروغین»، کیان، سال هشتم، شمارهٔ ۴۳، شهریور-مهر ۱۳۷۷؛ «منطق فرایند تخمین»، کیهان اندیشه، سال پنجم، شماره‌های ۳۶_۳۹، ۱۳۷۰.

فیلسوفانه و نگاهی نقادانه برخوردار است، پیشنهادهای مفیدی در جهت رفع نواقص شماری از مقالات مندرج در این کتاب مطرح ساخت. گروهی از دانشجویان صاحب این قلم نیز ملاحظاتی را در خصوص آن دسته از مقالات مجموعه که قبلاً چاپ شده بودند بازگو کردند. نگارنده بر خود لازم می‌داند از همهٔ این عزیزان و دیگر عزیزانی که به او در اتمام این اثر یاری رساندند و نامشان در اینجا ذکر نشده، صمیمانه تشکر کند.

راهنمای مطالعهٔ فصول کتاب

فهرست مطالب کتاب به‌گونه‌ای تنظیم شده که خوانندگانی که پیشاپیش از اطلاعات تخصصی در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیلی برخوردارند احیاناً از مطالعهٔ فصول کتاب به ترتیب معرفی شده در «فهرست مطالب» بالاترین بهره را خواهند برد. دیگر خوانندگان، خواه آنان که به فلسفه به صورت آماتور و غیرتخصصی علاقه‌مندند و خواه آنان که در حوزه‌هایی نظیر علوم اجتماعی یا علوم طبیعی و مهندسی تخصص دارند و مایل‌اند از مطالب کتاب به نحو منظم برای تکمیل پژوهشهای خود در حوزهٔ تخصصی خویش بهره بگیرند، احیاناً ترتیبهای پیشنهادشده در ذیل را برای هدفی که دنبال می‌کنند مناسب‌تر خواهند یافت:

متخصصان در علوم اجتماعی:
فصل ۴ ← فصل ۱۰ ← فصل ۶ ← فصل ۸ ← فصل ۷ ← فصل ۹ ← فصل ۳ ←
فصل ۱ ← فصل ۲ ← فصل ۵

متخصصان در علوم طبیعی و مهندسی:
فصل ۹ ← فصل ۱۰ ← فصل ۸ ← فصل ۳ ← فصل ۷ ← فصل ۱ ← فصل ۴ ←
فصل ۶ ← فصل ۲ ← فصل ۵

علاقه‌مندان به مباحث فلسفی به صورت آماتور:
فصل ۳ ← فصل ۷ ← فصل ۶ ← فصل ۸ ← فصل ۴ ← فصل ۱ ← فصل ۱۰ ←
فصل ۹ ← فصل ۲ ← فصل ۵

فلسفهٔ تحلیلی چیست؟

از حدود دو دهه پیش، زمانی که ریچارد رورتی فیلسوف تحلیلی امریکایی به صف مخالفان فلسفهٔ تحلیلی پیوست و اعلام داشت عصر فلسفهٔ تحلیلی به پایان آمده، تا این زمان، حملات زیادی به فلسفهٔ تحلیلی صورت گرفته است.[1] بعضاً در میان منتقدان و مخالفان نامهایی به چشم می‌خورند که احیاناً خود در زمرهٔ فیلسوفان تحلیلی به شمار می‌آمده‌اند. به عنوان نمونه، هائو ونگ، فیلسوف تحلیلی چینی‌الاصل مقیم امریکا و همکار گودل، برای کتاب خود عنوان ماورای فلسفهٔ تحلیلی را برگزیده[2]، و نیکلاس رشر، فیلسوف تحلیلی سرشناس هموطن رورتی، نیز، عنوان فصل دوم کتاب خود فلسفهٔ آمریکایی در حال حاضر و دیگر مطالعات فلسفی راکه به سال ۱۹۹۳ به چاپ رسیده «ظهور و سقوط فلسفهٔ تحلیلی» انتخاب کرده است.[3]

همراه شدن این انتقادات با سنت‌شکنی برخی از دپارتمانهای فلسفه در پاره‌ای از دانشگاههای انگلستان و اقبال آنها برای نخستین‌بار به فلسفه‌های اروپایی که به صورت تأسیس گروههای مطالعه و تدریس فلسفهٔ اروپایی در

---

۱. در خصوص انتقاد رورتی نگاه کنید به کتاب او با مشخصات ذیل:
R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1980.

2. Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, 1986.

3. Nicholas Rescher, *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, Rowman & Littlefield Publication Inc., 1994.

این دپارتمانها پدیدار شده، از نوعی تحول در حوزهٔ فعالیتهای فلسفی در جهان انگلو-ساکسون حکایت می‌کند.

تحولی که در فلسفهٔ تحلیلی در جریان است، صرف‌نظر از دستاوردهای مثبتی که به ارمغان آورده، با برخی بدفهمیها و برداشتهای نادرست در خصوص ماهیت این نوع کاوش فلسفی نیز همراه بوده است. این نوع برداشت بعضاً حتی در میان برخی از فلاسفهٔ تحلیلی، و احیاناً برخی از نامبردارترین آنها، نیز به چشم می‌خورد.

شاید یکی از نخستین بدفهمیهایی که در مورد فلسفهٔ تحلیلی به وجود آمد ناشی از کاربرد واژهٔ انگلیسی analytic برای نامیدن این فلسفه و نیز اصطلاح «فلسفهٔ اروپایی[1] (continental philosophy)» برای مشخص کردن فلسفه‌ای است که به عنوان رقیب و بدیل فلسفهٔ تحلیلی محسوب می‌شود.[2] واقعیت این است که شماری از بنیانگذاران اولیهٔ فلسفهٔ تحلیلی آلمانی‌زبان بوده‌اند، و این نوع فلسفه همواره در آلمان از پایگاه نیرومندی برخوردار بوده است.[3] از سوی دیگر فلسفهٔ به اصطلاح اروپایی نیز از دیرباز در انگلستان و

---

۱. منظور قارهٔ اروپاست.

۲. واژهٔ «فلسفهٔ تحلیلی» ظاهراً نخستین‌بار در دههٔ ۱۹۳۰ برای نامیدن این نحلهٔ فلسفی به‌کار رفته است. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:

Ernest Nagel, «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», *Journal of Philosophy*, 31.

اما چنین به نظر می‌آید که رواج این نام از زمان انتشار نخستین کتاب آرتر پپ (Arthur Pap) فیلسوف تحلیلی انگلیسی صورت گرفته است:

Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, Macmillan, 1949.

۳. در زمرهٔ بنیانگذاران آلمانی‌زبان فلسفهٔ تحلیلی می‌توان به بولزانو و فرگه اشاره کرد. بسیاری از چهره‌های سرشناس این مکتب نیز آلمانی‌زبان بوده‌اند، هرچند که غالباً، بخش مهمی از آثار متأخر خود را به انگلیسی نوشته‌اند یا آنکه احیاناً به انگلستان یا امریکا مهاجرت کرده‌اند. در میان این گروه از فلاسفهٔ تحلیلی می‌توان به ویتگنشتاین، کارنپ، همپل، رایشنباخ، و پوپر اشاره کرد.

امریکا تدریس می‌شده است.[۱] به این ترتیب نه فلسفهٔ تحلیلی منحصر به جهان انگلو-ساکسون است و نه فلسفهٔ اروپایی محدود به قارهٔ اروپا.

نگاهی به نوشته‌های منتقدان فلسفهٔ تحلیلی نشان می‌دهد که از نظر اغلب این نویسندگان، فلسفهٔ تحلیلی در واقع عبارت است از فلسفهٔ تحلیل زبان، یا گونه‌ای فلسفه که منحصراً با زبان و کاوشهای فلسفی از نوع تحلیلی دربارهٔ زبان سر و کار دارد. بسیاری از این منتقدان چنین می‌پندارند که ویژگی متمایزکنندهٔ فلسفهٔ تحلیلی از دیگر مکاتب فلسفی در اتکای آن به این اصل روش‌شناسانه نهفته است که «مسائل فلسفی می‌باید به مسائلی دربارهٔ نحوهٔ نمایش اندیشه در قالب زبان تقلیل داده شود و بررسی آنها در این قالب صورت پذیرد». به زعم این گروه، به همین اعتبار است که ماهیتِ معنایِ عبارات و جملات و مفاهیم برای بسیاری از فلاسفهٔ وابسته به این سنت اهمیت محوری پیدا کرده، تا آنجا که از نظر این فلاسفه، بحث از «معنا»[۲] و یا رهیافت «معناشناسانه»[۳]، کلید رازگشایی از مسائل فلسفی است؛ زیرا همهٔ مسائل اساسی فلسفه، به نحوی از انحاء، مسائل مربوط به «معنا» و «معناشناسی» به شمار می‌آیند.

رورتی که خود در دههٔ ۱۹۶۰ اصطلاح مشهور «چرخش زبانی»[۴] را بر سر زبانها انداخت از جمله کسانی است که به معادلهٔ «فلسفهٔ تحلیلی = فلسفهٔ تحلیل زبان» پایبند است.[۵] اما او یقیناً در این اعتقاد تنها نیست. فیلسوف تحلیلیِ سرشناسی نظیر مایکل دامت در تألیف اخیر خود با عنوان منشأ فلسفهٔ تحلیلی[۶] صریحاً بر این نکته تأکید ورزیده است «آنچه سبب تمییز فلسفهٔ

---

۱. البته در انگلستان برخلاف امریکا، تدریس فلسفهٔ معاصر اروپایی تا همین اواخر، عمدتاً در دپارتمانهای ادبیات (نقد ادبی) و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی صورت می‌پذیرفته است.

2. meaning
3. semantic approach
4. linguistic turn
5. Richard Rorty (ed), *The Linguistic Turn*, The University Press of Chicago, 1979.
6. Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth, 1993.

تحلیلی... از دیگر مکاتب فلسفی می‌شود این باور است... که می‌توان از طریق تفسیر فلسفی زبان به تفسیر فلسفی اندیشه نایل شد».[۱] و از این آموزه به عنوان «اصل موضوع اصلی فلسفهٔ تحلیلی»[۲] یاد می‌کند. البته دامت این نظر را از دیرباز مورد تأکید قرار داده بوده است. وی در اولین اثر اصلی خود، حقیقت و معماهای دیگر[۳] که موقعیت وی را به عنوان یک فیلسوف تحلیلی برجسته بیش از پیش مستحکم ساخت، تصریح کرده بود:

> تنها با فرگه بود که بالاخره موضوع صحیح فلسفه تثبیت شد: یعنی، نخست، اینکه هدف فلسفه عبارت است از تحلیل ساختار اندیشه، دوم، اینکه می‌باید به نحو قاطع میان مطالعهٔ اندیشه و مطالعهٔ فرایند روانی اندیشیدن فرق گذارد، و بالاخره، اینکه تنها روش صحیح برای تحلیل اندیشه متکی به تحلیل زبان است... قبول این سه آموزه وجه مشترک کل مکتب تحلیلی است.[۴]

پیش از دامت یک فیلسوف تحلیلی نامبردار دیگر یعنی ویلفرد وَن اورمان کواین نیز حل مسائل فلسفی را در گرو نوعی «عروج معناشناسانه»[۵] به شمار آورده و تأکید کرده بود که برای دستیابی به پاسخهای خرسندکننده در کاوشهای فلسفی می‌باید، به جای پرداختن به اشیاء و امور در عالم واقع، به بررسی مفاهیم متناظر آنها در ساختهای زبانی بپردازیم.[۶]

بدون شک می‌توان در نوشته‌های بسیاری دیگر از فلاسفهٔ سرشناس حوزهٔ تحلیلی توجه به زبان و مسائل ناشی از آن‌را مشاهده کرد. مور که از بنیانگذاران فلسفهٔ تحلیلی به شمار می‌آید در برابر دعاوی فیلسوفان

---

۱. همانجا، ص ۴.
۲. همانجا، ص ۱۲۸.
3. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, 1978.
۴. همانجا، ص ۴۵۸.
5. semantic ascent
۶. نگاه کنید به:
W. V. Orman Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960.

نو ـ هگلی انگلستان از یک سلاح بسیار کارآمد استفاده می‌کرد و هر بار که با مدعایی از سوی آنان مواجه می‌شد سؤال می‌کرد «مقصودتان از این عبارت (مدعا) چیست» و آن‌قدر این پرسش را تکرار می‌کرد تا برای گوینده روشن سازد که مسألهٔ مورد ادعای وی ناشی از ابهام در ساختار جملات یا استفادهٔ نادرست از زبان است.[۱] فرگه، راسل و ویتگنشتاین، هر یک به سهم خود، بر اهمیت زبان و لزوم توجه به آن در کاوشهای فلسفی تأکید ورزیده بودند. ویتگنشتاین به عنوان مثال در رسالهٔ منطقی ـ فلسفی متذکر شده بود: «مرزهای عالم ما را مرزهای زبانمان تعیین می‌کند».[۲]

اعضای حلقهٔ وین نیز، با معرفی اصل تحقیق‌پذیری، عقلانیت را با ملاک معناداری مورد سنجش قرار می‌دادند و می‌کوشیدند زبان منقح و کارسازی برای علم تجربی بسازند. کارنپ به اقتفای ویتگنشتاین اعتقاد داشت فلسفه‌ورزی عبارت است از روشن ساختن معنای مفاهیم از طریق تحلیل منطقی زبان. هرچند که او، برخلاف فیلسوف اتریشی، این هدف را نه در زبان طبیعی، که از رهگذر برساختن زبانهای صوری دنبال می‌کرد.[۳] شِلیک از ویتگنشتاین آموخت که فلسفه نوعی فعالیت است که هدف آن روشن ساختن معنای جملات است. او در مقدمهٔ مشهورش در نخستین شمارهٔ نشریهٔ شناخت[۴] با عنوان «نقطهٔ تحول اساسی در فلسفه» نوشت:

> فلسفه جملات را روشن و واضح می‌سازد، و علم آنها را مورد تأیید تجربی قرار می‌دهد. ما در علم با صدق و حقیقت جملات سر و کار داریم، اما در اولی با این نکته که آنها واقعاً به چه معنا هستند.[۵]

---

۱. از جمله نگاه کنید به:
G. E. Moore, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, 1922.

۲. ویتگنشتاین، رسالهٔ منطقی ـ فلسفی، ۶.۵.

۳. در مورد تلاشهای کارنپ برای برساختن نظامهای زبانی جهت تحلیلهای فلسفی بنگرید به: «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در همین مجموعه.

۴. *Erkenntnis*، ارگان حلقهٔ وین.

5. Moritz Schlick, «The Turning Point in Philosophy», *Erkenntnis*, Vol. 1, No. 1,

جنبش فلسفی بعد از دومین جنگ جهانی در انگلستان با شرکت چهره‌های سرشناسی نظیر ویتگنشتاین، و وِیزدام (در کیمبریج)، رایل و آوستین و استراوسون، هیر و شماری دیگر (در اکسفورد) به دلیل عطف انحصاری توجه خود به تحلیل زبان روزمره، به «فلسفهٔ زبان متعارف» شهرت پیدا کرد.[۱] و بالاخره هم‌اکنون نیز بسیاری از فلاسفهٔ تحلیلی بخش اعظم فعالیتهای آکادمیک خود را به مطالعهٔ فلسفی در جنبه‌های مختلف کاربرد زبان و ساختهای آن و ارتباط زبان و اندیشه صرف می‌کنند.

این شواهد را نمی‌توان انکار کرد. اما از این شواهد نمی‌توان و نباید نتیجه گرفت که فلسفهٔ تحلیلی تنها در توجه به زبان خلاصه می‌شود. در این تردیدی نیست که توجه فلاسفهٔ تحلیلی به پدیدار زبان، به روشنگریهای عدیده‌ای در حوزه‌های گوناگون معرفت منجر شده است. اما فلسفهٔ تحلیلی عرض عریض‌تری از کاوشهای زبانی[۲] دارد. معادل دانستن فلسفهٔ تحلیلی با کاوشهای زبانی تعریفی نادرست است که نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. از یک‌سو می‌توان فیلسوفان تحلیلی متعددی را نام برد که به کاوشهای زبانی اعتنایی نداشته‌اند: کارل پوپر، آیزایا برلین، رابرت نوزیک، برنارد ویلیامز، جان راولز و بسیاری دیگر[۳] در نظریه‌پردازیهای خود در حوزهٔ فلسفهٔ علم یا

→ reprinted in *Philosophical Papers*, edited by H. Mulder and B. van de Velde–Schlick, Reidel Publishing Co., 1979, p. 157.

۱. در مورد این جنبش بنگرید به:

Gilbert Ryle, *The Revolution in Philosophy*, London, Macmillan, 1956.

۲. اصطلاح «کاوشهای زبانی»، در این متن، به عنوان یک مفهوم عام و فراگیر برای یاد کردن از رهیافتهای فلاسفهٔ تحلیلی به پدیدار زبان، مورد استفاده قرار گرفته است. چنان‌که بعداً در ادامهٔ همین مقاله اشاره خواهد شد، رهیافت فلاسفهٔ تحلیلی در کاوشهای زبانی خود تفاوتهای چشمگیری با یکدیگر داشته است. در مقالهٔ بعد نیز از تحولاتی سخن به میان خواهد آمد که در دهه‌های پایانی قرن بیستم در رویکرد فلاسفهٔ تحلیلی در قبال «فلسفهٔ زبان» پدید آمده است.

۳. برای آشنایی با برخی آثار این فیلسوفان از جمله بنگرید به:

Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1968.

Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London,

فلسفهٔ سیاسی یا فلسفهٔ اخلاق یا فلسفهٔ حقوق از رهیافتهای زبانی بهره نگرفته‌اند.[۱] حتی خود راسل در مقدمه‌ای که بر کتاب ارنست گلنر واژه‌ها و چیزها[۲] نوشت ــ کتابی که در نقد رهیافت فلاسفهٔ زبان متعارف به رشتهٔ تحریر درآمده بود ــ تأکید کرد که فلسفه را نباید با کاوشهای زبانی یکی گرفت. از سوی دیگر، توجه به زبان و کاوشهای زبانی و پرداختن به معنی و مفاد واژه‌ها و عبارات، از دلمشغولیهای اصلی فلسفه‌های اروپایی نیز به شمار می‌آید. هایدگر به عنوان مثال می‌کوشید با حجاب‌زدایی از معانی کلمات در زبان یونانی به شناخت دقیق‌تر وجود نایل آید.[۳]

این نکته که فلسفهٔ تحلیلی نه محدود به یک جغرافیای خاص است و نه در چارچوب یک رهیافت مشخص، یعنی کاوشهای زبانی، جای می‌گیرد کار پاسخگویی به این پرسش را که وجه فارق و ممیز این نظام فلسفی از دیگر مکاتب فلسفی چیست، دشوارتر می‌سازد. البته عوامل دیگری نیز به این دشواری و پیچیدگی دامن می‌زنند. به عنوان مثال اینکه برخی از فلاسفهٔ

→ 1972.

Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, OUP, 1969.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974.

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985.

John Rawls, *A Theory of Justice*, OUP, 1973.

۱. برخی از فیلسوفان تحلیلی، زمانی از ابزار تحلیل زبانی برای کاوشهای فلسفی خود بهره گرفتند، اما بعداً این رهیافت را کنار گذاردند. یک نمونهٔ شایان ذکر در این زمینه اچ. ل. ا. هارت (H. L. A. Hart) فیلسوف تحلیلی سرشناس رشتهٔ حقوق است که در دههٔ ۱۹۶۰ در زمرهٔ فیلسوفانی بود که به روش تحلیل زبانی اتکا داشت. اما در دهه‌های بعد این روش را کنار گذارد. در این خصوص ر.ک: به کتاب هارت با عنوان مقالاتی در حقوق قضایی و فلسفه:

H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

2. Ernest Gelner, *Words and Things*, Pelican Books, 1968.

۳. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, tr. by R. Mannheim, New York, 1959; Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, tr. by W. Kluback & J. T. Wilde, New York, 1958.

تحلیلی فعالیتهای بعضی از همکاران نامبردار خود را، نوعی مهندسی، و نه تفلسف، قلمداد کرده‌اند[۱]، و اینکه شماری از فلاسفهٔ سرشناس تحلیلی، کاوشهای فکری خود را صرفاً گونه‌ای شیوهٔ درمان، و نه روشی برای شناخت، نامیده‌اند، بر ابهام مسأله می‌افزاید.[۲]

افزون بر اینها، یک مشکل عملی نیز کار پاسخگویی به این پرسش را که «فلسفهٔ تحلیلی چیست؟» دشوارتر می‌سازد. در گذشته متفکران چنین می‌پنداشتند که می‌توان مرز معرفتهای گوناگون را با دقت منطقی ساخت. طبقه‌بندیهایی که برای تقسیم علوم مختلف خواه در فرهنگ یونانی، خواه فرهنگ قرون وسطای اروپا، خواه فرهنگ اسلامی و خواه دیگر فرهنگهای کهن عرضه شده، برمبنای همین رهیافت بوده است. اما بر متفکران جدید این مطلب روشن شده که درست همان‌طور که دستیابی به طبقه‌بندیهای طبیعی در قلمرو موجودات زنده و غیرزنده، به دلیل درهم‌فروروی مرزها و وجود طیفهای پیوسته از تغییرات تدریجی، عملاً بسیار دشوار است، و عموماً می‌باید به طبقه‌بندیهای مصنوعی که در معرض تغییر و تبدیل قرار دارند دلخوش کرد، در حوزه‌های معرفتی نیز عیناً همین وضع برقرار است. به این معنی که نمی‌توان با تقسیم‌بندیهای طبیعی مرزهای درهم‌فرورفتهٔ معرفتهایی را که بخشهای پیوستهٔ یک طیف بسیار پهناور و در عین حال مستمراً تغییریابنده را تشکیل می‌دهند، از یکدیگر متمایز ساخت. حداکثر موفقیتی که می‌توان در این زمینه به دست آورد آن است که با شماری ملاکهای کلی برخی هسته‌ها و حوزه‌های مرکزی را موقتاً از دیگر هسته‌ها و حوزه‌ها جدا کرد و در عین حال این واقعیت را نیز پذیرا شد که اولاً، این ملاکها در

---

۱. اظهار نظر ریچارد جفری، فیلسوف تحلیلی امریکایی و دوست و همکار نزدیک کارنپ، دربارهٔ روش فلسفی کارنپ. در این خصوص نگاه کنید به مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی»، در همین مجموعه.

۲. این نظر به وسیلهٔ ویتگنشتاین در دورهٔ دوم فعالیت فلسفی‌اش اتخاذ شده بود. در این خصوص بنگرید به «فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ زبان» نوشتهٔ ک. س. دانلان، ترجمهٔ آقایان دکتر شاپور اعتماد و دکتر مراد فرهادپور، ارغنون، شمارهٔ ۷ و ۸، ۱۳۷۴.

محدوده‌های مرزی ممکن است مخدوش شوند و ثانیاً، تحولات آتی معرفتی ممکن است موجب شود تا از میزان دقت برخی از این ملاکها کاسته شود و به تغییر آنها نیاز افتد.[۱]

به پرسش اصلی خود بازگردیم: وجه فارق فلسفهٔ تحلیلی از دیگر مکاتب فلسفی چیست و چه چیز مایهٔ وحدت بخشیدن به گرایشهای متنوع درون این جریان فکری است؟ به عبارت دیگر برمبنای کدام مفروضات دربارهٔ ماهیتِ پیش‌فرضها، مسائل، روشها، یا آموزه‌ها می‌توان مدعی شد که فلسفهٔ تحلیلی مکتبی متمایز از دیگر مکاتب فلسفی نظیر پدیدارشناسی (فنومنولوژی)، اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم)، فلسفه‌های نو-تومیستی، و نظایر آن است؟ آیا شعبه‌ها و شاخه‌های مختلف فلسفهٔ تحلیلی حول یک بن‌مایهٔ واحد با یکدیگر اشتراک دارند و همین بن‌مایهٔ مشترک، ملاک وحدت واقعی آنها را به دست می‌دهد؟ یا آنکه وحدت میان شعبه‌های مختلف این فلسفه از سنخ شباهت خانوادگی[۲] است (یعنی شبکهٔ متنوع و گسترده‌ای از علائق فکری و شیوه‌ها و روشها که با یکدیگر احیاناً در نقاط مختلف تلاقی

۱. در مورد تقسیم‌بندیهای طبیعی، اشاره به این نکته ضروری است که هرچند دستیابی به آنها در عمل با دشواری بسیار روبروست، اما این تقسیمات می‌توانند به صورت الگوهای ایده‌آل، نقش اصول راهنما را در کاوشهای علمی و معرفتی بازی کنند.

۲. اصطلاح شباهت خانوادگی (family resemblance) به وسیلهٔ ویتگنشتاین و به منظور تأکید بر این نکته به‌کار می‌رفته که نشان داده شود نمی‌توان در همهٔ موارد برای معرفی مفاهیم، از تعاریف تحلیلی که شرایط لازم و کافی را برای مُعرَّف ارائه می‌دهند استفاده کرد. وحدت میان برخی چیزها که تحت مقولهٔ واحدی جای داده شده‌اند، ممکن است به پاره‌ای شباهتها در میان بعضی اعضا متکی باشد، نظیر شباهتی که میان اجزای صورت اعضای یک خانواده به چشم می‌خورد. در این حال اعضای این مجموعه با شبکه‌ای از شباهتهایی که با یکدیگر فصل مشترک دارند، اما طیف گسسته‌ای را تشکیل می‌دهند، نظیر رشته‌ها و تار و پودهای یک طناب، مشخص می‌شوند. یک مثال مناسب در این زمینه مفهوم «بازی» است که مصادیق مختلف آن، که یک طیف گسترده را به وجود می‌آورند، با ویژگیهایی متفاوت تعریف می‌شوند. به طوری که هرچند میان دو عضو مجاور برخی ویژگیهای مشابه یافت می‌شود، اما ممکن است میان دو عضوی که در دو انتهای طیف واقع شده‌اند، هیچ ویژگی مشترکی موجود نباشد.

می‌کنند اما فاقد یک اصل وحدت‌بخش هستند)؟ در این صورت حداکثر چیزی که می‌توان امید داشت آن است که بتوان برخی ملاکها را مشخص ساخت که در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیلی پررنگ‌تر و برجسته‌تر و فراگیرتر از دیگر نحله‌های فلسفی هستند و از آنها کم و بیش برای تفکیک این نوع فلسفه از دیگر انحاء فلسفه کمک گرفت.

اگر بخواهیم همین نکته را با بیان تصویری بازگو کنیم، می‌توانیم این دو نوع وحدت را (به تقریب) با نمودارهای ذیل نمایش دهیم و سؤال کنیم که کدام‌یک از این دو مدل، توصیف بهتری از فلسفهٔ تحلیلی عرضه می‌کند؟

در تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش، یک شیوهٔ ممکن عبارت است از نظر کردن به ریشه‌های تاریخی این جنبش، و پیگیری تأثیری که هر یک از فلاسفهٔ متعلق به این نهضت بر دیگر اعضا باقی گذارده است. در این مسیر می‌توان به تأثیرات فکری‌ای که بر نهضت مؤثر افتاد اشاره کرد. از جمله ریاضی شدن منطق به دست جرج بول، گوتلوب فرگه، چارلز سندرس پِرس[1]، برتراند راسل و آلفرد وایتهد؛ رشد روان‌شناسی تجربی به همت وونت[2]، جیمز، واتسن و دیگران؛ سرنگون شدن مکانیک نیوتنی به دست اینشتاین، بور، هایزنبرگ، شرودینگر و دیگر پیشتازانِ مکانیک کوانتومی؛ ابداع کامپیوترهای پرقدرت (بر اساس آموزه‌های تورینگ[3] و فن نویمن[4])؛ و رهیافت تازه به زبان و دستور زبان (به ابتکار چامسکی).[5]

بحث تاریخی در باب نحوهٔ تطور فلسفهٔ تحلیلی می‌تواند جنبه‌های

---

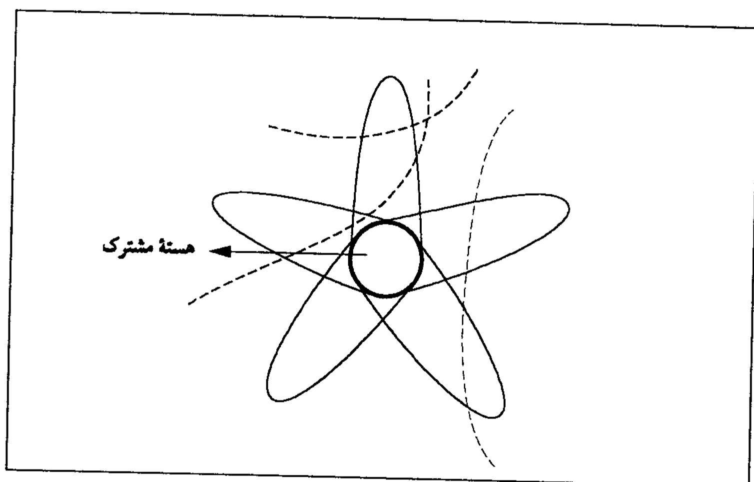
1. C. S. Peirce 2. Wundt 3. Turing 4. von Neumann

۵. در مقالهٔ «نگاهی اجمالی به سیر تحول تاریخی فلسفهٔ تحلیلی» در همین مجموعه، تاریخچهٔ این نهضت به اختصار بازگو شده است. برای یک شرح تفصیلی‌تر در باب تحولات تاریخی فلسفهٔ تحلیلی از جمله بنگرید به:

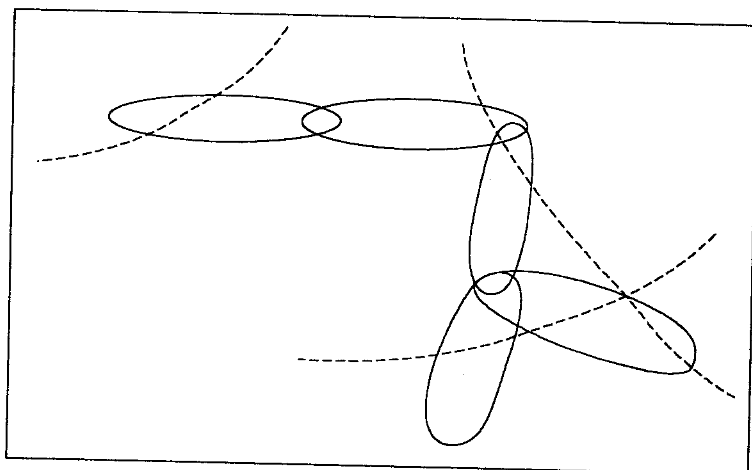
B. William & A. Monteiore (eds.), *British Analytic Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, 1966.

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, 1966.

J. Passmore, *Recent Developments*, Duckworth, 1985.



مدل نخست برای نمایش حوزه‌های مختلف فلسفهٔ تحلیلی



مدل دوم برای نمایش حوزه‌های مختلف فلسفهٔ تحلیلی

در این نمودارها، منحنیهای با خط پر نمایندهٔ گرایشهای مختلف در درون فلسفهٔ تحلیلی هستند و نقطه‌چینها قلمرو مکتبهای دیگر را نمایش می‌دهند.

گوناگون این نهضت را به خوبی توصیف نماید و در قالب یک رشتهٔ زمانی، و بر اساس سلسله‌ای از اشخاص و نظریه‌ها، تصویری از این پدیدار خاص را در عرصهٔ تاریخ اندیشه ترسیم کند. اما پرسش دربارهٔ چیستی فلسفهٔ تحلیلی یک پرسش فلسفی است نه یک پرسش تاریخی، و به این اعتبار مستقل از سیر تاریخی آن و اشخاصی که در آن نقش بازی کرده‌اند قابل بررسی است. مشابه این تفاوت میان رهیافت تاریخی و رهیافت نظری را می‌توان در قلمرو معارف دیگر و فی‌المثل با توجه به سیر تاریخی دستاوردهای کپلر و گالیله در فیزیک و نجوم قرن هفدهم، و رهیافت نظری نیوتن و نظریهٔ وحدت‌بخش او، مشاهده کرد. در این مورد نیز می‌توان به عنوان مثال این پرسش را مطرح ساخت که آیا وحدت میان مکانیک سماوی و مکانیک زمینی یک وحدت مجازی و شباهت خانوادگی است؟ یا آن‌که این دو نظریه را می‌توان بخشهای تشکیل‌دهندهٔ یک نظریهٔ وحدت‌بخش به شمار آورد؟ در این صورت برمبنای کدام مفروضات دربارهٔ ماهیتِ زمان، مکان، و ماده می‌توان به چنین وحدتی قائل شد؟ البته نباید فراموش کرد که نظریهٔ نیوتن نظریه‌ای علمی است در حالی که بحث در باب ماهیت فلسفهٔ تحلیلی بحثی فلسفی، یا به اعتباری، فرا-فلسفی[1] است. اما این مثال به خوبی تفاوت میان رهیافتهای

---

۱. مقصود از رهیافت فرا-فلسفی (meta-philosophic)، نظر به مسائل و ماهیت فلسفه از یک منظر بالاتر است. اما این رهیافت و بحثهایی که از رهگذر آن مطرح می‌شوند نیز به یک اعتبار فلسفی هستند. به عبارت دیگر در نظر اخیر فلسفه همچون یک چتر فراگیر و بسیار کلی تلقی می‌شود، که همهٔ مسائل و رهیافتها از جمله پرسشهای مربوط به ماهیت خود فلسفه در درون آن جای می‌گیرند. به این ترتیب، در درون این چارچوب فراگیر، ترازهای مختلفی از حیث کلیت و شمول می‌توان تشخیص داد. هر تراز کلی‌تر، نسبت به تراز مادون خود یک فرا-تر از به شمار می‌آید. معیار «فرا-معرفت» نامیدن یک معرفت آن است که «موضوع» آن از جنس «معرفت» باشد. به این اعتبار «علم تجربی» یک معرفت درجه‌اول است و فرا-معرفت به شمار نمی‌آید زیرا «موضوع» آن «جهان طبیعت» است، در حالی که «فلسفهٔ علم» یک فرا-معرفت است (در این مورد یک معرفت مرتبهٔ دوم) زیرا «موضوع» آن از جنس معرفت است. به همین شیوه می‌توان از معرفتهای مرتبه بالاتر مثلاً معرفت مرتبه سوم یا معرفت مرتبه

تاریخی و رهیافتهای فلسفی (فرا-فلسفی) را نشان می‌دهد. در سیر تاریخی به‌گذشته نظر می‌شود، در رهیافت فلسفی (فرا-فلسفی) مسائل با توجه به ساخت درونی‌شان مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرند.

در بررسی چیستی فلسفهٔ تحلیلی دو نکتهٔ مهم دیگر نیز می‌باید مورد توجه قرار گیرد. نخست آنکه آنچه اکنون ذیل عنوانِ «فلسفهٔ تحلیلی» جای می‌گیرد محصول پردازش‌شده و پالایش‌یافتهٔ یک فرایند طولانی تطور معرفت در یک حوزهٔ فلسفی است. در جریان این فرایند تطور که البته همچنان ادامه دارد جرح و تعدیلها و حذف و اضافات فراوان صورت گرفته و صورت کنونی نتیجهٔ این پیرایشها و آرایشهاست. می‌توان این فرایند تطور را با فرایندی کم و بیش مشابه که در عرصهٔ علم تجربی به وقوع پیوسته مقایسه کرد. همان‌گونه که علم تجربی به معنایی که اکنون از آن مراد می‌کنیم، در گذشته با شمار زیادی آموزه‌های غیرعلمی نظیر طالع‌بینی و کیمیاگری و روشهای خرافی درمان بیماران و امثالهم همراه بود، رهیافتهای تحلیلی به معنای جدید آن نیز احیاناً به صورت رگه‌هایی در آثار فلاسفهٔ گذشته به چشم می‌خورد، هرچند که این رگه‌ها با جریانهای دیگر مخلوط و عجین بود. نظیر آنکه آموزه‌های معرفت‌شناسانه در گذشته با آموزه‌های خام روان‌شناسانه مخلوط بود، آموزه‌های کیهان‌شناسانه با آموزه‌های وجودشناسانه (انتولوژیک)، و آموزه‌های کلامی با آموزه‌های متافیزیکی، و آموزه‌های مربوط به حوزهٔ انسان‌شناسی یا اقتصاد با آموزه‌های فلسفهٔ سیاسی.

نکتهٔ دوم آنکه در بسیاری موارد به منظور دستیابی به جنبه‌های وحدت‌بخش زیرین (اگر چنین جنبه‌هایی وجود داشته باشد)، می‌باید از

← چهارم و... سخن به میان آورد. همهٔ این معرفتهای مرتبه بالاتر چنان‌که توضیح داده شد و ذیل عنوان کلی «فلسفه» جا داده می‌شوند. به عنوان مثال «فلسفهٔ فلسفهٔ علم» یک معرفت مرتبه سوم است که موضوع آن «فلسفهٔ علم» است.

تفاوتهای ظاهری و سطحی صرف‌نظر کرد. این کار البته چندان آسان نیست و به دقت و بصیرت و نیز مدلهای راهنما که حاوی فرضهای ساده کننده هستند، نیاز دارد. در اینجا نیز در قالب برخی تمثیلها و برای تقریب به ذهن می‌توان گفت، همان‌گونه که بدون توجه به اینکه یخ و بخار آب هر دو جنبه‌های متفاوت یک حقیقت واحدند نمی‌توان از مرز تاریخ طبیعی به سطح علم شیمی عبور کرد، یا همان‌طور که بدون قبول این نکته که میان آراءِ دالتن و لاوازیه، علی‌رغم تفاوتهای فراوان، ارتباط و اتصال وجود داشته است نمی‌توان از مرز تاریخ علم (روایت گذشته) به سطح فلسفهٔ علم گام گذارد، یا به همان شیوه که اگر محققی در تلاش است تا تصویری متلائم و یگانی از علم تجربی در قرن نوزدهم فراهم آورد، می‌باید با استفاده از مدلهای مناسب، حاوی فرضهای ساده کننده در باب ماهیت علم تجربی، بسیاری از فعالیتهایی را که در این قرن احیاناً به نام علم تجربی انجام گرفته، کنار بگذارد یا آنکه از آنها به عنوان مراحل آغازین، اما کنار گذاشته‌شدهٔ در این قرن یاد کند. به همین قیاس در جستجو برای دستیابی به روایت منسجمی از فلسفهٔ تحلیلی اولاً می‌باید از سطح اختلافات ظاهری عبور کرد. مثلاً بدون درک مشترکات میان ویتگنشتاین و کارنپ نمی‌توان از مرز تاریخ فلسفهٔ تحلیلی به سطح «فلسفه» این جنبش گذر کرد. ثانیاً می‌باید از این نکته غفلت نکرد که این پدیدار، در طول تاریخ تطور خود، پذیرای تغییرات زیادی بوده است و بسیاری از جنبه‌ها که در گذشته و در دوره‌ای در آن ظهور کرده، پس از مدتی به فراموشی سپرده شده است. مباحثی نظیر جنبهٔ درمانگری تحلیل، ایضاح مفاهیم[1]، جغرافیای زبانی[2]، بازسازی منطقی[3]، از جملهٔ این مباحث بوده‌اند که در دهه‌های گذشته رواج داشته‌اند و سپس به تدریج کنار گذارده شده‌اند.

از منظر فلسفی (فرا-فلسفی) برای دستیابی به اصل وحدت‌بخش فلسفهٔ

---

1. explication of concepts
2. linguistic geography
3. logical reconstruction

تحلیلی (اگر چنین اصلی موجود باشد) می‌باید، با استفاده از فرایند مدل‌سازی و بهره‌گیری از حالات ایده‌آل یا ساده‌شده، مواد تاریخی را چنان تفسیر کنیم که همهٔ شعبه‌ها و شاخه‌های فلسفهٔ تحلیلی در هیأتی اندام‌وار (ارگانیک) به یکدیگر پیوند بخورند.

بنابر این ملاحظات، در پاسخ به پرسش از ماهیت فلسفهٔ تحلیلی باید گفت که اگر به این فلسفه به چشم یک دیالوگ و گفت‌وگوی مستمر میان فلاسفهٔ تحلیلی نظر شود، راه برای درک دقیق‌تر ماهیت آن هموارتر می‌شود. توجه به این جنبه روشن می‌سازد که فلاسفهٔ تحلیلی به مصداق «ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان»، در مرزهای جغرافیایی محصور نبوده‌اند، چنان‌که کارنپ آلمانی با کواین امریکایی و پوپر اتریشی، به مراتب بیش از فیلسوف هموطن خود، هایدگر همزبانی داشته است. قضاوت در مورد دستاوردهای فلسفهٔ تحلیلی نیز می‌باید برمبنای کیفیت همین گفت‌وگوی مستمر و میزان مشارکت افراد در آن، صورت پذیرد.[1]

گفت‌وگوی میان فلاسفهٔ تحلیلی به حوزه‌ها و قلمروهای گوناگون و زیرمجموعه‌های متنوع تقسیم می‌شود. ریشه‌های نخستین و اولیهٔ این گفت‌وگو را می‌توان در آراء کانت، هیوم، لایب‌نیتس و بسیاری دیگر یافت و این ریشه‌ها و رگه‌ها را تا کوششهای سقراط در یافتن تعاریف امور و تلاشهای فلاسفهٔ پیش از سقراط برای فهم عالم و گوهر وحدت‌بخش امور دنبال کرد. در قرن نوزدهم آراءِ فیلسوفانی مانند بولزانو[2]، سیجویک[3]، و پِرس، در تحولات بعدی این مکتب مؤثر افتاد. از فرگه به عنوان یکی از بنیانگذاران این مکتب یاد می‌شود. راسل و مور در انگلستان در شکل‌گیری این نحله نقشی اساسی بازی کردند. از ۱۹۱۸ به بعد فلسفهٔ تحلیلی در

---

۱. برای بحث دقیق‌تر دربارهٔ ماهیت گفت‌وگو نگاه کنید به کتاب نگارنده، گفت‌وگو در جهان واقعی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

2. Bolzano 3. Sidgwick

بسترهای مختلف شروع به رشد کرد. از چهره‌های نامبردار این مکتب می‌توان ویتگنشتاین، شلیک[1]، کارنپ، ایر[2]، پوپر، رایل، همپل، ویزدام، رایشنباخ، فن ریخت[3]، آوستین، استراوسون، سلرز[4]، گودمن، دامت[5]، هینتیکا[6]، هیر، راولز[7]، کواین، پاتنم، کریپکی، ویلیامز، دیویدسن، پارفیت[8]، لاکاتوش[9]، و بسیاری دیگر را یاد کرد.

بار دیگر به پرسش اساسی خود بازگردیم: آیا وحدت اجزاء مختلف فلسفهٔ تحلیلی صوری و ظاهری است، یا آنکه مناط وحدت را باید در پیش‌فرضها و آموزه‌ها، روشها، یا مسائل مورد توجه فیلسوفان تحلیلی جستجو کرد؟ اهمیت این پرسش در آن است که بدون وجود یک رشته وحدت‌بخش در میان شاخه‌های مختلف فلسفهٔ تحلیلی، این جنبه‌های گوناگون و فاقد یک وحدت حقیقی نمی‌توانند، به مثابهٔ چتری فراگیر، شناخت و معرفت بهم‌پیوسته‌ای را در حوزه‌ها و قلمروهای گوناگون در اختیار جویندگان دانش قرار دهند. شناخت، به یک اعتبار، عبارت است از وحدت بخشیدن به امور پراکنده و ایجاد ارتباط ارگانیک میان اجزایی که ظاهراً و در بدو امر ارتباطی میانشان به چشم نمی‌خورد. نظریه‌هایی که آدمی در عرصه‌های مختلف تولید می‌کند به همین معنا و اعتبار معرفت‌بخش به شمار می‌آیند. اگر بتوان نشان داد که یک «سنت» فکری علی‌رغم همهٔ تنوعها و گونه‌گونگیهایی که در درون آن به چشم می‌خورد و با وجود همهٔ تحولاتی که در طول زمان در درون آن به وقوع پیوسته، باز هم «یک» سنت بهم‌پیوسته و واحد به شمار می‌آید، در آن صورت می‌توان از یافته‌هایی که در حوزه‌ها و بخشهای مختلف این «سنت» به دست آمده به عنوان تکه‌ها و اجزاءِ «یک» مجموعهٔ معرفتی بهم‌پیوسته سخن گفت و از هر جزء برای تکمیل و

1. Schlick 2. Ayer 3. von Wright 4. Sellars
5. Dummett 6. Hintikka 7. Rawls 8. Parfit
9. Lakatos

بسط اجزاءِ دیگر استفاده به عمل آورد. اما اگر ارتباط میان چند حوزهٔ معرفتی از نوع شباهت خانوادگی باشد یا صرفاً با نوعی قرارداد میان آنها ارتباط برقرار شده باشد، در آن صورت این اجزاءِ پراکنده نمی‌توانند به عنوان بخشهای بهم‌پیوستهٔ یک نظام معرفتی واحد، مدعی ارتقاء تراز معرفت آدمی باشند.[۱]

اثبات این نکته که میان اجزاءِ مختلف فلسفهٔ تحلیلی، صرفاً نوعی شباهت خانوادگی برقرار است، در نظر اول، ساده می‌نماید: ظاهراً کافی است که برای این منظور به موارد متعدد اختلاف میان فیلسوفان تحلیلی اشاره شود. اما اندکی تأمل نشان می‌دهد که به‌کرسی نشاندن این مدعا، لااقل از استدلال به نفع دیدگاه رقیب که به وجود نوعی وحدت واقعی میان اجزا و شعبه‌های مختلف این فلسفه قائل است، ساده‌تر نیست. مدافع این نظر می‌باید نشان دهد که هیچ‌یک از ملاکهایی که برای وحدت بخشیدن به گفت‌وگوی مستمر میان فلاسفهٔ تحلیلی معرفی شده، مکفی نیست، و فلاسفهٔ تحلیلی، علی‌رغم برخی نقاط اشتراک ظاهری، بر سر هستهٔ مشترکی که پیونددهندهٔ دیدگاههایشان به شمار می‌آید، توافق نداشته‌اند.

اما کارِ آن کس که از وحدت واقعی میان اجزای فلسفهٔ تحلیلی دفاع می‌کند

---

۱. ذکر این نکته ضرورت دارد که در عالم هستی تنها یک واحد حقیقی وجود دارد که حق جلّ و علاست. ملاصدرا از وحدت او با عنوان «وحدت حقهٔ حقیقیّه» یاد می‌کند. همهٔ وَحَدات دیگر در قیاس با این واحد حقیقی اعتباری به شمار می‌آیند. اما در میان این وحدتهای اعتباری نیز شدت و ضعف برقرار است و درجهٔ دوری همه از وحدت حقیقی به یک میزان نیست. معرفتهای گوناگون بشری، که عبارتند از مجموعه‌هایی از حدسها و مدلها و نظریه‌ها، هستومندهایی هستند برساختهٔ اجتماع و دارای کثرت. اما، برای این هستومندهای متکثر، از منظرهایی خاص اعتبار وحدت می‌شود. سنتها، نحله‌ها و مکاتب نیز در زمرهٔ چنین هستومندهایی هستند که در واقع اموری متکثرند و برمبنای ملاکهایی خاص، که در متن به برخی از آنها اشاره شده، برایشان وحدت اعتبار می‌شود. هر چه این وحدتِ اعتباریْ شدیدتر و قوی‌تر، درجهٔ معرفت‌بخشی آن سنت، یا نحله یا مکتب بیشتر. مقصود از معرفت‌بخشی چنان‌که اشاره شد عبارت است از گرد آوردن امور پراکنده زیر یک چتر نظری واحد و تبیین آنها برمبنای اصول اساسی آن.

نیز آسان نیست. بررسی پیش‌فرضهای فیلسوفان تحلیلی دربارهٔ ماهیت واقعیت، یا ذهن، یا زبان، یا آموزه‌های آنان در باب هدف و وظیفهٔ فلسفه نشان می‌دهد که برخلاف برخی دیگر از مکاتب فلسفی، از این پیش‌فرضها یا آموزه‌ها نمی‌توان به عنوان عامل وحدت‌بخش در این مکتب یاد کرد. به عنوان مثال در پدیدارگرایی توجه به حیث التفاتی یا راجعیّت[1]، یک آموزهٔ وحدت‌بخش و ویژگی برجستهٔ این مکتب به شمار می‌آید و در فلسفه‌های هرمنیوتیستی، تفسیر و درک معنی پدیدارهایی که در زمرهٔ محصولات فرهنگی بشر است چنین نقشی را ایفا می‌کند. در فلسفه‌های ایده‌آلیستی آلمان (هگل، فیخته، شلینگ) وظیفه‌ای که برای فلسفه در نظر گرفته شده بود وحدت بخشیدن به کلّ معرفت بشری و استنتاج همهٔ معارف از چند اصل معدود فلسفی بود، و در مارکسیسم که به اعتباری «مقلوب» هگلیانیسم به شمار می‌رفت، از اصلی واحد برای تبیین تحولات اجتماعی استفاده می‌شد. اما در فلسفهٔ تحلیلی چنین آموزهٔ واحدی را نمی‌توان سراغ کرد.

برای شمار زیادی از فلاسفهٔ تحلیلی، پدیدار زبان از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بوده است. اما رهیافت این فلاسفه در قبال این پدیدار یکسان نبوده است. ویتگنشتاین در نخستین دورهٔ تلاشهای فکری خود که محصول آن به صورت رسالهٔ منطقی-فلسفی[2] ظاهر شد، بر این باور بود که مرزهای عالم را مرزهای زبان معین می‌کند و تحقیق در گوهر هر زبان ممکن‌الوجود حدود آنچه را در آن زبان می‌توان ادا کرد، و در نتیجه، حدود آنچه را می‌توان اندیشید، مشخص می‌سازد. او به همین اعتبار اعتقاد داشت کار فیلسوف آن

---

۱. intentionality، برای توضیح این مفهوم بنگرید به پانوشت ص ۱۳۹.

2. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, 1992.

از این رساله دو ترجمه به فارسی منتشر شده است. یکی به ترجمهٔ دکتر محمود عبادیان، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹. دیگری به ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.

است که موانعی را که به واسطهٔ کاربرد نادرست زبان به وجود می‌آید از سر راه کنار زند. به این ترتیب، در این دوره، فلسفه برای او صرفاً یک ابزار بود: نردبانی برای صعود بر بامهای آسمان معنی و درک حضوری معانی.

ویتگنشتاین متأخر بسیاری از آموزه‌های نخستین خود را کنار گذارد، اما زبان همچنان اهمیت محوری خود را برای او حفظ کرد.[1] او در دومین دورهٔ تکاپوی فکری خود که یک نمایندهٔ بارز آن کتاب کاوشهای فلسفی است[2]، معتقد شده بود که ابهاماتی که در زبان عادی وجود دارد موجب کژفهمی است و بنابراین وظیفهٔ فیلسوف آن است که این ابهامات را برطرف سازد. ویتگنشتاین معتقد بود که مسائل اصیل فلسفی وجود ندارند و آنچه به عنوان مسألهٔ فلسفی مطرح می‌شود، نوعی معما (نظیر جدول کلمات متقاطع) است که به دلیل کژتابی زبان پدید آمده است و وظیفهٔ فیلسوف رفع کژتابی و حل معماست و فلسفه، به این اعتبار، فعالیتی مداواکننده و درمان‌بخش به شمار می‌آید.

اصحاب حلقهٔ وین که تحت تأثیر ویتگنشتاینِ نخستین، فلسفه را به عنوان نوعی فعالیت تلقی می‌کردند که به ایضاح منطقی نظر دارد[3]، و به اقتفای راسل در تلاش بودند تا با استفاده از یک زبان صوری، عالم را به نحو منطقی بازسازی کنند، وظیفهٔ خود را ساختن زبانی برای علم در نظر

---

۱. دیدگاههای ویتگنشتاین در دورهٔ دوم کاوشهای فکری این متفکر که به دنبال بازگشت وی به کیمبریج در ۱۹۲۹ آغاز شد، با دیدگاههای دورهٔ نخست خود او و نیز دیدگاههای غالب فلاسفهٔ تحلیلی دربارهٔ ماهیت کاوشهای فلسفی تفاوتهای بارزی دارد. همین نکته موجب شده که برخی از فلاسفهٔ تحلیلی در این خصوص که آیا اساساً می‌توان ویتگنشتاین متأخر را در زمرهٔ فلاسفهٔ تحلیلی به شمار آورد، ابراز تردید کنند. در این خصوص نگاه کنید به:

G. H. von Wright, «Analytic Philosophy: A Historico–Critical Survey», in *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Leiden: E. J. Brill, 1993.

2. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1953.

۳. ویتگنشتاین، رسالهٔ منطقی ـ فلسفی، ۴٫۱۱۲. در خصوص دیدگاه حلقه وین در مورد «ایضاح منطقی» نگاه کنید به مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در همین مجموعه.

گرفتند. چنین زبانی این امکان را به وجود می‌آورد که مدلی از واقعیت تنظیم شود که خالی از کژتابیهای زبان متعارف باشد و معرفتی یقینی و قطعی پدید آورد.

جمعی دیگر از فلاسفهٔ تحلیلی که به کاوش در حوزهٔ زبان علاقه‌مند بودند (به دلالت تحقیقات چامسکی در زبان و تورینگ و فُن نویمن در هوش مصنوعی) این نظر را قبول کردند که واقعیتی که در پشت پدیدار زبان پنهان است و آن‌را امکان‌پذیر ساخته، از سنخ هستومندها و هستارهای انتزاعی نیست بلکه از نوع هستارها و ساختارهای ذهنی[1] است، که در عین حال دارای واقعیت زیست-عصب‌شناسانه یا نروبیولوژیک[2] است و می‌توان مابه‌ازای آن‌را در مغز مشخص ساخت. این گروه از فلاسفه به این نکته قائل شدند که می‌توان از طریق کاوشهای زبانی به شناخت ساختار ذهن و نحوهٔ عمل آن نایل آمد و به این اعتبار در مسیری متفاوت با آموزه‌های ویتگنشتاین به بررسیهای خود ادامه دادند.

در مقابل آموزه‌هایی که وظیفهٔ فلسفه را کاوشهای زبانی اعلام می‌کرد، می‌توان از آموزهٔ پوپر و شاگردانش یاد کرد که وظیفهٔ کاوشهای فلسفی را دستیابی به «حقایق جالب توجه» معرفی کرده‌اند:

> ... ما این نظریه را می‌پذیریم که وظیفهٔ علم جستجو برای دستیابی به حقیقت است، یعنی، جستجو برای دستیابی به نظریه‌های حقیقی. ... مع‌هذا در عین حال باید تأکید کنیم که حقیقت تنها هدف علم نیست. ما طالب چیزی بیش از حقیقت هستیم: آنچه به دنبال آن هستیم حقیقت جالب توجه است ـ حقیقتی که دستیابی به آن دشوار باشد. و در علوم طبیعی (که با ریاضیات تفاوت دارد) آنچه در جستجویش هستیم دارای درجهٔ بالایی از توان تبیین‌کنندگی است، به معنایی که حکایت از آن دارد که حقیقتی بسیار نامحتمل است.[3]

---

1. mental entities and structures
2. neurobiological reality
3. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London,

در رهیافت پوپر که در سنوات اخیر بیش از پیش مورد توجه فلاسفهٔ تحلیلی قرار گرفته، برخلاف آموزهٔ فلاسفهٔ پیرو نحلهٔ زبان طبیعی به ارتباط وثیق میان فلسفه و علم توجه شده، اما به عوض آنکه نظیر اصحاب حلقهٔ وین به فلسفه به عنوان زبان علم نظر شود، یا آنکه همچون کواین و برخی پیروان او از آن به عنوان بخشی از معرفت علمی و تجربی یاد شود[۱]، بدان به چشم معرفتی نگریسته می‌شود که در طول علم قرار دارد و می‌تواند از یک‌سو در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مددکار علم واقع شود، و از سوی دیگر در تحلیل نقادانهٔ روشهای علمی بدان کمک کند.

اگر پیش‌فرضها و آموزه‌ها را نتوان به عنوان ملاک وحدت‌بخش فلسفهٔ تحلیلی در نظر گرفت، در خصوص روشهایی که به وسیلهٔ این قبیل فلاسفه مورد استفاده قرار گرفته چه می‌توان گفت؟ بررسی محصولات اندیشهٔ فیلسوفان تحلیلی این نکته را آشکار می‌سازد که به دلیل آنکه این فلاسفه از روشهای تحلیلی بعضاً به کلی متفاوتی در کاوشهای فلسفی خود بهره گرفته‌اند، از این ملاک نیز نمی‌توان به عنوان بن‌مایهٔ مشترک و رشتهٔ پیونددهندهٔ جریانهای مختلف در فلسفهٔ تحلیلی یاد کرد.

به عنوان نمونه جی. ئی. مور شیوهٔ خاصی برای تحلیل معنای خاصه‌ها[۲]، مفاهیم، و عبارات داشت که به کمک آن در برخورد با این هستومندهای متفاوت، که می‌توان آنها را به طور کلی با متغیر X نمایش داد، می‌کوشید مشخص سازد که:

الف) اجزاءِ تشکیل‌دهندهٔ معنای X چه هستند؛

ب) آنچه به همراه معنای X در ذهن شخص به وجود می‌آید چیست

→ 1972, p. 229.

۱. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:
W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969.

2. properties

(به عنوان مثال آیا مفهوم بسیط و غیرقابل تجزیه‌ای است یا تجزیه‌پذیر است)؛

ج) چگونه یک مفهوم به مفاهیم دیگر مرتبط می‌شود.

البته روش تحلیل مور ناظر به تحلیل زبان نبود بلکه وی به تحلیل آنچه به وسیلهٔ عبارات زبانی مشخص می‌شد توجه داشت. مور به عوض واژهٔ «تحلیل» از واژهٔ «تعریف» استفاده می‌کرد اما تأکید داشت که مقصودش بیان معنی یک عبارت با عبارات دیگر نیست بلکه غرضش تعریفی است که ماهیت واقعی شیء یا مفهومی را بیان می‌کند که به وسیلهٔ یک کلمه بدان اشاره[1] می‌شود، هم اینکه صرفاً بگوید که معنای کلمهٔ مورد استفاده چیست.[2] همان‌طور که استراوسون متذکر شده است، مور برمبنای پیش‌فرضهای فلسفی خود، در پی آن بود که غرض فلسفی خود را با استفاده از عبارات زبانی توصیف کند. او این کار را از طریق نشان دادن ارتباط عبارات با دیگر عبارات به انجام می‌رساند و به عنوان نمونه نشان می‌داد که آیا یک عبارت نتیجهٔ عبارت دیگر است، یا پیش‌فرض آن است، یا نقیض آن.[3] به این ترتیب در روش مورد استفاده مور که می‌توان از آن با عنوان «تحلیل مفهومی»[4] یاد کرد آنچه تحلیل می‌شد، ساختاری بود که در پس کلمات و واژگان مخفی بود و بدانها معنا می‌بخشید؛ غرض از تحلیل، آشکار ساختن این ساختار بود؛ برملا کردن چیزی که در غیر این صورت مخفی می‌ماند.

راسل از جمله کسانی بود که روش «تحلیل منطقی»[5] را در فلسفهٔ تحلیلی رواج داد. راسل میان صورت دستوری و صورت منطقی عبارات تمییز قائل

---

1. denote

2. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, p. 7.

۳. خود استراوسون، بعدها این روش را به صورت گسترده‌ای در چارچوب زبان متعارف مورد استفاده قرار داد.

4. conceptual analysis

5. logical analysis

شد. وظیفهٔ تحلیل منطقی گذر از سطح دستوری و دستیابی به صورتهای منطقی بود. صورتهای منطقی بسیط، نمایانگر امور واقع[1] موجود در عالم بودند. این تحلیل چنان‌که در اتمیسم منطقی[2] یادآور شد در دو مرحله صورت می‌گرفت. نخست، تعویض عبارات کلی مرکب، که اصطلاحاً جملات مولکولی نام دارند، با رشته‌هایی از عبارات جزئی بسیط که به لحاظ تعریف با آنها معادل‌اند و اصطلاحاً جملات یا عبارات اتمی نامیده می‌شوند. سپس، تعویض عبارات جزئی بسیط با «توصیفات معین»[3] مربوط به هستومندهای جزئی بسیط که سازندهٔ امور مرکب اولیه‌اند و جملاتی که نحوهٔ ترکیب آنها را بازگو می‌کنند.[4] او این روش را به انحاءِ مختلف در تحلیل عبارات اشاره کننده[5]، نمادهای غیرکامل[6]، حذف مفاهیم انتزاعی، و برساختن منطقی عالم، مورد استفاده قرار داد. تفاوت روش راسل با روش مور، علاوه بر تأکید اولی بر استفاده از ابزار منطق ریاضی، در آن بود که به تدریج از صورت روشی برای کاوش در ساختار منطقی واقعیت به روشی برای تحلیل ساختهای زبانی تبدیل شد.

اصحاب حلقهٔ وین در کاوشهای فلسفی خود از روش ویژه‌ای موسوم به «تحقیق‌پذیری»[7] به عنوان مؤثرترین روش فلسفی جهت تمیز میان گزاره‌های معنادار و گزاره‌های فاقد معنا یا مهمل بهره گرفته بودند. بر طبق

1. facts

2. Bertrand Russell, *Logical Atomism*, edited by David Pears, Fontana, 1972.

3. definite description

۴. ویتگنشتاین نیز در رسالهٔ منطقی- فلسفی روایت دیگری از همین رهیافت اتمیسم منطقی را ارائه داد. تفاوت میان رهیافت او با راسل در آن بود که او خواستار آن بود که قضایای نهایی که آخرین مرحلهٔ تحلیل را تشکیل می‌دادند، به لحاظ منطقی از یکدیگر مستقل باشند، در حالی که ملاک راسل برای تعیین آخرین مرحلهٔ تحلیل کمتر سختگیرانه بود.

5. denoting phrases

6. incomplete symbols

7. Verifiability

این روش که در طی سالیان صورتهای مختلفی به خود گرفت معنای عبارات، کم و بیش با شیوهٔ تحقیق تجربی آنها معادل انگاشته می‌شد.[۱]

یکی از مهمترین روشهایی که به انحاءِ مختلف به وسیلهٔ شمار زیادی از فلاسفهٔ تحلیلی مورد استفاده بوده است، روشی است که می‌توان آن‌را به اقتفای کواین «عروج معناشناسانه»[۲] نامید. کواین در کلمه و شیء[۳] با تأسی به کارنپ، نظریهٔ عروج معناشناسانه را به عنوان روش اصلی کاوشهای فلسفی معرفی کرد که گوهر آن عبارت بود از بازگرداندن همهٔ مسائل فلسفی (و علمی) به مسائل زبانی و مسائل مربوط به معنا: به عوض سخن گفتن از اشیاء و هستومندها، می‌باید دربارهٔ واژه‌های متناظر آنها در زبان (یا یک چارچوب زبانی خاص) سخن گفت. به این ترتیب به عوض سخن گفتن از اعداد، یا نقطه‌ها، یا گزاره‌ها، یا کیلومترها، از «اعداد»، یا «نقطه‌ها»، یا «گزاره‌ها»، یا «کیلومترها» سخن می‌گوییم. یعنی توجه خود را از وجه مادی[۴] به وجه صوری[۵] منتقل می‌کنیم و به عوض سخن گفتن در قالب برخی عبارات و اصطلاحات، به سخن گفتن دربارهٔ آنها اقدام می‌ورزیم. مثلاً به جای اینکه بگوییم «در خوزستان درخت نخل وجود دارد»، می‌گوییم، «"درخت نخل" در مورد برخی از هستومندهایی که در خوزستان وجود دارد صدق می‌کند». به اعتقاد کواین عروج معناشناسانه سبب می‌شود که بتوانیم از مشکلاتی که در هنگام سخن گفتن از وجود یا ماهیت برخی هستارها، رویدادها، یا فرایندها پدید می‌آید، احتراز کنیم و به دام کژتابی زبان نیفتیم. به عبارت دیگر استراتژی عروج معناشناسانه متکی به این آموزهٔ مأخوذ از کارنپ است که افراد، حتی اگر سیستمهای مفهومی‌شان با یکدیگر تفاوتهای اساسی داشته باشد، برحسب واژه‌ها و عبارات بهتر به توافق می‌رسند.

---

۱. در مورد روش «تحقیق‌پذیری» رجوع کنید به مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در همین مجموعه.

2. semantic ascent
3. W. V. O. Quine, *Word and Object*.
4. material mode
5. formal mode

این استراتژی پراگماتیستی-زبانی به وسیلهٔ شماری از فلاسفهٔ تحلیلی صاحب‌نام مورد استفاده قرار گرفته است: در میان آن گروه از فلاسفهٔ تحلیلی که بیشتر با زبان متعارف سر و کار داشتند، نظیر ویتگنشتاین متأخر، رایل و آوستین صورتی از «عروج معناشناسانه» تحت عنوان روش «تحلیل مفهومی»[۱] رواج داشت. در این روش به عوض تلاش برای تحلیل منطقی به شیوهٔ گذشته و به عوض طرح پرسشهایی به صورت «ماهیت، معنا، یا تحلیلِ «x» (مثلاً، «ذهن»، «علت»، «درد»، «معرفت») چیست؟»، پرسشهایی به این صورت مطرح می‌شد که ««x» در یک زبان خاص چه نقشی را ایفا می‌کند و چگونه این نقش را به انجام می‌رساند؟»[۲] ویتگنشتاین از این روش در «مبارزه علیه افسون شدن هوش ما به وسیلهٔ زبان»[۳] استفاده می‌کرد، رایل در خصوص مفهوم «جغرافیای منطقی»[۴]، و آوستین[۵] در باب کاربرد کلمات و کنش-گفتارها[۶]. هیر معنای «خیر» را در وجه ارزشداوری[۷] آن با اشاره به مشابهتها و تفاوتهای میان «خیر» و «قرمز» مشخص ساخت و سپس با استفاده از نیروی بلاغی این کلمه، به تحلیل آن اقدام ورزید.[۸]

دیگر فلاسفهٔ تحلیلی علاقه‌مند به زبان، که تمایلی به «تحلیل مفهومی»

---

1. conceptual analysis

۲. در میان فلاسفه‌ای که از تحلیل مفهومی استفاده می‌کرده‌اند در باب اینکه غرض از این نوع تحلیل چیست اتفاق نظر وجود نداشته است. ویتگنشتاین و برخی از پیروان سرسختش غرض از این شیوه را حذف معماها و لُغَزهای فلسفی Philosophical Puzzles می‌دانسته‌اند، که به اعتقاد آنان از بدفهمی در خصوص نقش عبارات و مفاهیم ناشی می‌شده است. دیگران، نظیر رایل و آوستین، معتقد بوده‌اند که وظیفهٔ اصلی فلسفه عبارت است از توصیف دقیق نحوهٔ عمل زبان روزمره و تعویض عبارات غیردقیق با عبارات دقیق و فاقد ابهام.

3. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953, p. 47e.

4. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949, p. 15.

5. J. L. Austin, «A Plea for Excuse», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957, p. 57.

6. speech-acts

7. evaluative

8. R. M. Hare, *The Language of Morals*, OUP, 1952, pp. 111-126.

نداشته‌اند، نیز به سهم خود از این شیوهٔ «عروج معناشناسانه» بهره‌مند شده‌اند: کارنپ آن‌را در مورد تمایز وجه مادی از وجه صوری گفتار به کار برده[۱]، کواین که اساساً به وجود مفاهیم قائل نیست آن‌را محور همهٔ فعالیتهای فلسفی خود قرار داده، و دیویدسن، شاگرد برجستهٔ کواین، از آن در خصوص ارائهٔ یک نظریهٔ معناشناسانه متکی به شرایط صدق[۲] استفاده کرده است.

اما هرچند رهیافت کواین تأثیر زیادی بر شمار قابل توجهی از فلاسفهٔ تحلیلی داشته است، با این حال چنین نیست که بتوان از آن به عنوان وجه غالب این فلسفه، به خصوص در دوره‌های متأخر تطور آن، یاد کرد. در واقع شمار زیادی از فلاسفهٔ تحلیلی نیز بوده‌اند که به این روش توجهی نداشته‌اند. به عبارت دیگر نباید «عروج معناشناسانه» و «فلسفهٔ تحلیلی» را هم مصداق تلقی کرد. واقعیت این است که بسیاری از مسائلی که در فلسفهٔ تحلیلی مورد بحث قرار دارند، به شیوهٔ عروج معناشناسانه قابل حل نیستند و در مورد آنها اگر به عوض توجه به کلمات، به چیزهایی که کلمات بدانها ارجاع دارند توجه شود، راهگشایی بیشتری صورت خواهد گرفت. بسیاری از مسائلی که در حوزهٔ ارزشهای اخلاقی یا آموزه‌های سیاسی یا نظریه‌های زیباشناسانه یا مباحث فلسفهٔ علم مطرح می‌شوند از این قبیل‌اند.

در اینجا باز هم با بهره‌گیری از یک مثال در قلمرویی غیرفلسفی می‌توان گفت مردم مشخصات یک تلویزیون خوب را از یک مهندس متخصص سؤال می‌کنند و در این مورد از کتاب لغت (که واژهٔ «تلویزیون» را معنا کرده) کمک نمی‌گیرند. استراتژی «عروج معناشناسانه» نیز که به عوض تلویزیون به «تلویزیون» می‌پردازد نیز در این خصوص کفایت نمی‌کند. خود مهندس نیز با کاوش تجربی دربارهٔ سیستم الکترونیکی تلویزیونها، اطلاعات خود را

---

1. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, London: Kegan Paul, 1937, pp. 288–315.

2. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, OUP, 1984.

در این زمینه کامل می‌کند، نه آنکه برای این مقصود به بررسی در خصوص نحوهٔ کاربرد واژهٔ «تلویزیون» در محاورات روزمرهٔ مردم متوسل شود. به همین قیاس در باب مفاهیمی مانند «خیر»، «حق»، «وظیفه»، «آزادی»، «قانون»، و ... می‌توان به شیوه‌هایی غیر از رهیافتهای زبانی صرف، به کاوش فلسفی اقدام ورزید. شخص ممکن است معنای واژهٔ «بیّنه» را بداند بی‌آنکه بداند چگونه می‌توان احتمال مربوط به آن‌را اندازه گرفت. در این حال، تحلیل مفهومی این واژه نمی‌تواند جنبه‌های معرفت‌شناسانهٔ مرتبط با آن‌را برای وی آشکار سازد.

به اعتقاد فلاسفه‌ای که به استفاده از استراتژی عروج معناشناسانه تمایل ندارند بحثهای زبانی دربارهٔ مسائلی نظیر تفاوت میان «باید»، و «توانستن»؛ «باید»، و «شاید»؛ «باید»، و «خیر =خوب»؛ رابطهٔ میان «حق»، و «قدرت»؛ «امتیاز»، و «مصونیت»؛ «آزادی»، و «اقتدار»؛ و... صرفاً ناظر به چارچوبهای زبانی یا مفهومی است و به اصول کلی فرا-چارچوب که تصمیمات اخلاقی، حقوقی، سیاسی، و... می‌باید بر آنها استوار شود، نمی‌پردازد. حال آنکه پرسشهایی از این قبیل که چه نوع حق، وظیفه، آزادی، امتیاز، و... شایستهٔ احترام است؛ آیا قاضی حق قانونگذاری دارد؛ آیا قوانین حقوقی می‌باید با استانداردهای ماقبل حقوقی مربوط به حق طبیعی سازگار باشد؛ و... پرسشهایی است که می‌باید از فرا-چارچوب بدانها نظر شود. به عبارت دیگر در این موارد می‌باید حق، وظیفه، آزادی، قانون، و... مورد بررسی قرار گیرد نه «حق»، «وظیفه»، «آزادی»، «قانون»، و امثالهم.

می‌توان در میان آثار فلاسفهٔ تحلیلی نمونه‌های متعددی را شاهد مثال آورد که در آن استراتژی عروج معناشناسانه به هیچ‌روی در بحث از مسائل مورد استفاده قرار نگرفته است. به عنوان مثال برنارد ویلیامز در نقد نظریهٔ اخلاقی سودانگاری متذکر شده که این نظریه از بسیاری از مسائل اساسی

اخلاقی غفلت می‌ورزد و از قلمرو محدودی برخوردار است[۱]، راولز اصل عدالت را به منزلهٔ نتیجهٔ یک قرارداد اجتماعی اولیه میان مردم در نظر گرفته است؛ مردمی که حجابی از جنس عدم اطلاع از آینده بر ذهنشان قرار داده شده است.[۲] نوزیک بر آن است که حکومتی که فعالیتهایش از مرز فراهم آوردن حداقل حمایت از شهروندان خود فراتر رود، مشروعیت خود را از دست می‌دهد.[۳] پوپر نیز بحث خود را دربارهٔ جامعهٔ باز و خطراتی که آن‌را تهدید می‌کند، بدون توسل به استراتژی عروج معناشناسانه به انجام رسانده است.[۴]

یکی از جالب‌ترین تفاوتهایی که میان فلاسفهٔ قائل به استفاده از «عروج معناشناسانه» و همکاران آنان که از این روش استفاده نمی‌کنند، به چشم می‌خورد آن است که مثالهایی که فلاسفهٔ دستهٔ اول مورد استفاده قرار می‌دهند، غالباً مثالهای انتزاعی و مصنوعاً وضع شده است در حالی که مثالهای مورد استفادهٔ فلاسفهٔ دستهٔ دوم عموماً از اوضاع و احوال واقعی اخذ شده است. دلیل این تفاوت آن است که فلاسفهٔ پیرو استراتژی «عروج زبانی» به دلالتِ روش خود ناگزیرند در مرزها و حدود نهایی مفاهیم یا معانی به بررسی بپردازند و مشخص سازند که آیا برخی از شرایط که در پاره‌ای از موارد کاربردهای زبانی برقرار است حقیقتاً شرایط لازم و کافی به شمار می‌آیند یا نه. آزمودن این شرایط مستلزم ابداع مثالهای غیرمتعارف است. نمونه‌های نقضی که ردفورد یا گِتیه برای نشان دادن این نکته ارائه کرده‌اند که معرفت را نمی‌توان در همهٔ موارد با باور صادق موجّه یکی دانست، تنها یک مثال از میان صدها مثال مشابه است.[۵]

---

1. B. Williams, «A Critique of Utilitarianism», in J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: for and against*, Cambridge, 1973.

2. John Rawls, *A Theory of Justice*, OUP, 1972.

3. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, 1974.

۴. کارل پوپر، جامعهٔ باز و دشمنان آن، عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.

5. C. Radford, «Knowledge– By Examples», *Analysis*, 27, 1966, pp. 1–11.

اگر پیش‌فرضها و آموزه‌ها و روشها، ملاک وحدت گفت‌وگوی تحلیلی به شمار نمی‌آیند، دربارهٔ رویکردها و رهیافتهای این فلاسفه چه می‌توان گفت؟ دَگفین فولسدال که از فیلسوفان تحلیلی نامبردار سوئد به شمار می‌آید در مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفهٔ تحلیلی چیست و چرا باید بدان پرداخت؟»[۱] مدعی شده است که رشتهٔ پیونددهندهٔ جریانهای مختلف در میان فلاسفهٔ تحلیلی نه مسائل است، نه آموزه‌ها، و نه روشها. بلکه این رشتهٔ وحدت‌بخش را می‌باید در رهیافت آنان به استدلال و موجّه‌سازی[۲] جستجو کرد. اما این نظر ظاهراً صحیح نیست. در واقع هرچند فولسدال در مقالهٔ خود به این نکته تأکید کرده است که فلسفهٔ تحلیلی را نباید با فلسفهٔ تحلیل زبان معادل دانست، اما توجه بیش از حد خود او به این جریان خاص در درون فلسفهٔ تحلیلی سبب شده تا وی از یک‌سو به کلی از آن دسته فلاسفهٔ تحلیلی که در حوزه‌های غیرتحلیل زبانی به فعالیت پرداخته‌اند، غفلت ورزد، و از سوی دیگر این نکته را نادیده بگیرد که رهیافتهای متکی به موجّه‌سازی در بحث از عقلانیت در حوزه‌های مختلف، تنها یکی از رهیافتهای رایج در فلسفهٔ تحلیلی است و بسیاری از فلاسفهٔ تحلیلی دیگر، ضمن رد این رهیافت، از رهیافتهای بدیل دیگری برای پیشبرد کاوشها و بحثهای خود مدد می‌گیرند.[۳]

← در مورد گِتیه نگاه کنید به مقالهٔ «آیا معرفت، باور صادق موجّه است؟» نوشته ادموند گِتیه ترجمه آقای دکتر شاپور اعتماد، ارغنون، شمارهٔ ۷ و ۸، پائیز و زمستان ۱۳۷۴.

1. Dagfinn Føllesdal, «Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?», *Ratio*, Vol. IX, No. 3, 1996, pp. 193–208.

2. argument and justification

۳. فلاسفه‌ای که معرفت را باور صادق موجّه نمی‌دانند، با رهیافتهای معرفت‌شناسانه‌ای که بر موجّه‌سازی ابتنا دارد، مخالف‌اند. گروهی از این فلاسفه نظیر آلوین گولدمن معرفت را به صورت باور صادقی تعریف می‌کنند که به مدد روشهای قابل اعتماد می‌توان بدان دست یافت. متأله‌ای نظیر آلوین پلانتینگا معرفت را معادل باورِ صادق جوازدار warranted به شمار می‌آورد و مفهوم جواز warrant را متفاوت از مفهوم موجّه ساختن justification می‌داند. گروهی دیگر نیز نظیر پوپر، معرفت را مجموعه‌ای از فرضهای غیریقینی به شمار می‌آورند که

با این حال بخشی از مدعای فولسدال را می‌توان، با تفسیری همدلانه‌تر، قابل قبول به شمار آورد. رهیافت فلاسفهٔ تحلیلی به استدلال، و توجه آنان به منطق، از جمله جنبه‌هایی است که می‌تواند در زمرهٔ ملاکهای وحدت‌دهنده به فعالیت این فیلسوفان به شمار آورده شود. در این خصوص در ذیل توضیح بیشتری داده شده است.

فیلسوف تحلیلی دیگری به نام پی. ام. اس. هَکر، که از شارحان برجستهٔ ویتگنشتاین به شمار می‌آید، در مقالهٔ خود تحت عنوان «ظهور فلسفهٔ تحلیلی در قرن بیستم»[1] ضمن تأیید این نکته که هیچ آموزهٔ واحد یا حتی مجموعه‌ای از آموزه‌ها و روشها را نمی‌توان بن‌مایهٔ وحدت‌بخش «فلسفهٔ تحلیلی» به شمار آورد، متذکر شده که فلسفهٔ تحلیلی را می‌باید به مثابهٔ یک پدیدار پویا در نظر گرفت که رشته‌های مختلفی مراحل پیشین آن‌را به مراحل بعدی تطورش متصل می‌سازند، هرچند که هیچ رشتهٔ واحدی احیاناً در تمام مراحل به چشم نمی‌خورد. هکر پس از ذکر این مقدمه تأکید می‌کند که با این‌همه فلسفهٔ تحلیلی را نباید به مثابهٔ مجموعه‌ای تلقی کرد که وحدتش از نوع شباهت خانوادگی است. زیرا این‌گونه تلقی سبب می‌شود فایده‌ای که بر این پدیدار به عنوان یک مقولهٔ تاریخی مترتب است، نادیده گرفته شود.

← علی‌الدوام می‌باید با فرضهایی که بهتر از عهدهٔ تبیین امور برمی‌آیند، تعویض شوند. دربارهٔ رهیافتهای مختلف به مسألهٔ عقلانیت نگاه کنید به:

Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards reconstruction in epistemology*, Blackwell, 1993.

Alvin Goldman, *Empirical Knowledge*, University of California Press, 1988.

Alvin Plantinga, «Is Belief in God Rational?» in: Rationality and Religious Belief, ed. by C. F. Delancy, University of Notre Dame Press, 1979.

David Miller, *Critical Realism: A Restatement and Defence*, Open Court, 1994.

کتاب اخیر به وسیلهٔ انتشارات طرح نو در دست ترجمه و انتشار است.

1. P. M. S. Hacker, «The Rise of Analytic Philosophy in the Twentieth Century», *Ratio*, Vol. IX, No. 3, 1996, pp. 243–270.

ملاکی که خود هکر به عنوان بن‌مایهٔ وحدت‌بخش فلسفهٔ تحلیلی ارائه می‌کند، رهیافت غیرروان‌شناسانه[1] و عینیت گرایانهٔ این فیلسوفان است.[2]

ملاک پیشنهادی هکر تا حد زیادی با واقعیات تاریخی انطباق دارد. فلاسفهٔ تحلیلی از زمان فرگه به این‌سو کوشیده‌اند تا موازینی عینی برای حصول معرفت و امکان‌پذیر ساختن تفهیم و تفاهم پیشنهاد کنند. آن دسته از فلاسفهٔ تحلیلی که به کاوشهای زبانی اشتغال داشته‌اند نخست به عوض تصورات[3] که اموری کاملاً ذهنی و شخصی بودند، معنی[4] را به عنوان واحد اصلی تفهیم و تفاهم عینی پیشنهاد کردند و آنگاه در ادامهٔ تلاش خود جمله[5] را، که از عینیت بیشتری برخوردار بود، جایگزینِ معنی ساختند.[6] فیلسوفی نظیر پوپر، کسب معرفت عینی را هدف اصلی کاوشهای فلسفی خود اعلام می‌دارد[7] و برنارد ویلیامز فیلسوف تحلیلی اخلاق در یکی از مقالات اخیر خود چنین تأکید می‌کند: «این نکته بخشی از جذابیت فلسفهٔ تحلیلی به شمار می‌آمده که بدون روشهای علوم تجربی و نظری و با موضوعی که عمدتاً در حوزهٔ علوم انسانی جای داشته، می‌تواند مدعی دستیابی به نتایجی شود که اگر نگوییم قبول عام را در پی داشته، لااقل بحثهای عینی را دامن زده، و پیشرفت فکری را به همراه داشته است. این فلسفه دارای دستاوردهایی است که از سنخ امور دلخواهانهٔ شخصی نیستند؛ و در قیاس با دستاوردهای علوم اجتماعی... از امتیاز بالاتری برخوردارند».[8]

---

1. non-psychological

۲. مدرک پیشین، صص ۲۴۷ـ۲۳۸.

3. Ideas 4. meaning 5. sentence

6. Cf. Ian Hacking, *Why do Language Matter to Philosophy*?, Cambridge University Press, 1975.

7. Cf., for example, K. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

8. B. Williams, «Contemporary Philosophy: A Second Look», in the *Blackwell*

هرچند توجه به عینیت و مخالفت با رهیافتهای متکی به اصالت روان‌شناسی (پسیکولوژیسم)[۱] یکی از عمده‌ترین دلمشغولیهای فیلسوفان تحلیلی به شمار می‌آید، اما نمی‌توان مدعی انحصار آن در فلسفهٔ تحلیلی شد.[۲] به این ترتیب به نظر می‌رسد، باید برای دستیابی به ملاک وحدت‌بخش جامع‌تری برای فلسفهٔ تحلیلی باز هم به کاوش ادامه دهیم. بررسی فعالیت فیلسوفان تحلیلی نشان می‌دهد که علاوه بر این رهیافت خاص، یعنی عینیت گرایی، بن‌مایهٔ مشترک و جامع دیگری نیز موجب شده تا دیالوگ تحلیلی میان فلاسفهٔ عضو این نحله، علی‌رغم تفاوت پیش‌فرضها، تفاوت روشها، و تفاوت آموزه‌ها، برقرار شود. این عامل وحدت‌بخش، تا اندازهٔ زیادی، مسائلی است که فلاسفهٔ تحلیلی به بررسی و کاوش در آنها و باز نمودن و توضیح و تفسیرشان پرداخته‌اند.

نمونه‌ها و موارد بسیار زیادی از مسائل مشترک را می‌توان شاهد مثال آورد که فیلسوفان تحلیلی با گرایشهای مختلف به بحث و تبادل نظر بر سر

→ *Companion to Philosophy*, edited by: N. Bunnin and E. P. Tsui−James, Blackwell, 1996.

۱. اصالت روان‌شناسی یا پسیکولوژیسم، به چند تعبیر که همگی با یکدیگر مرتبط‌اند بیان می‌شود. تعبیر نخست که تعریف خاص این اصطلاح محسوب می‌شود بر این فرض اساسی مبتنی است که منطق، قابل تحویل به روان‌شناسی تجربی است. تعبیر دوم در قالب این نظریه بیان می‌شود که معنای کلمات را باید با استفاده از فرایندهای ذهنی که استماع این کلمات در رشته‌های عصبی مغزِ شنونده به وجود می‌آورد و سبب فهم آنها می‌شود، تعیین کرد. تعبیر سوم که افراطی‌تر است معنای کلمات را همان فرایندهای ذهنی قلمداد می‌کند. در عام‌ترین تعبیر، اصالت روان‌شناسی به معنای تحویل‌پذیر بودن مفاهیم و مفروضات یک حوزهٔ معین (نظیر دین، شناخت‌شناسی، سیاست،...) به مفاهیم، توصیفات و تبیینهای روان‌شناسانه است.

۲. به عنوان مثال هوسرل پس از آنکه رهیافت اولیه‌اش از سوی فرگه به عنوان رهیافتی روان‌شناسانه مورد نقادی قرار گرفت، در آثار بعدی خود، بی‌آنکه به دین خویش به فرگه اذعان کند، میان منطق و روان‌شناسی تمیز و تفکیک قائل شد. ترجمهٔ مختصری از نقد فرگه بر پسیکولوژیسم هوسرل به وسیلهٔ آقای دکتر ضیاء موحد در نشریهٔ فرهنگ، کتاب یازدهم، پاییز ۱۳۷۱ به چاپ رسیده است.

آنها پرداخته‌اند و به این وسیله به استمرار گفت‌وگوی تحلیلی مدد رسانده‌اند. یک نمونهٔ آموزنده در این خصوص مناقشهٔ میان کارنپ و پوپر در باب «رابطهٔ میان داده‌های تجربی و نظریه‌های علمی» است. بحث بر سر این بود که آیا دانشمندان می‌باید به دنبال غیرمحتمل‌ترین فرضیه‌هایی باشند که از محک تجربه سربلند بیرون می‌آیند یا آنکه باید به سراغ فرضیه‌هایی بروند که بر اساس بیّنه‌های موجود پیش‌بینیهایی با بالاترین درجهٔ تأیید را روا می‌دارند. نکتهٔ درخور توجه در این بحث آن است که پوپر معتقد است فلسفهٔ علم اساساً ربطی به مطالعهٔ زبان ندارد، در حالی که کارنپ وظیفهٔ فلسفهٔ علم را بازسازی منطقی زبان علم به شمار می‌آورد. پوپر روش علم را ارائهٔ فرضها و تلاش برای ابطال آنها، به شیوهٔ استنتاج قیاسی، تلقی می‌کند، در حالی که در نظر کارنپ، در علم، منطق استقرایی وظیفهٔ اصلی را به انجام می‌رساند. اما این تفاوت آموزه‌ها و روشها تأثیری در تبادل جدی اندیشه‌ها و آراء میان آن دو بر سر این مسألهٔ واحد نداشت.[1]

یک نمونهٔ نکته‌آموز دیگر مربوط است به مسألهٔ زبان خصوصی که توسط ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی مطرح شد و شمار زیادی از فلاسفهٔ تحلیلی با رهیافتها و تخصصهای کاملاً مختلف نظیر استراوسون، ایر، کریپکی و بسیاری دیگر به بحث دربارهٔ آن پرداختند.[2] بحث میان راسل و استراوسون

---

۱. در این خصوص نگاه کنید به:

P. A. Schilpp (ed), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1963, pp. 213–26 and 995–8.

۲. به عنوان نمونه‌ای از این بحثها بنگرید به:

A. J. Ayer and R. Rhees, «Can there be a Private Language?», *Aristotelian Society Proceedings*, supp. Vol. 28, 1954, pp. 63–94.

P. F. Strawson, «Critical Notice of L. Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», *Mind*, 63, 1954, pp. 70–99.

S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982.

در خصوص نظریهٔ وصفهای خاص[1] نیز نمونهٔ جالب دیگری است که در آن دو فیلسوف تحلیلی با رهیافتهای کاملاً متفاوت مسألهٔ واحدی را مورد توجه قرار دادند و به نتایج مختلفی دست یافتند.

آنچه در این زمینه اهمیت دارد آن است که می‌توان مسائل گوناگونی را که گفت‌وگوی میان فلاسفهٔ تحلیلی را برقرار نگاه می‌دارد، تحت یک مسألهٔ واحد جای داد. این مسألهٔ واحد، مسألهٔ عقلانیت است. می‌توان نشان داد که کوششهای فیلسوفان تحلیلی در همهٔ حوزه‌ها و قلمروها، عمدتاً معطوف است به بررسی جنبه‌های مختلف مسألهٔ عقلانیت، از رهگذر ارائهٔ استدلالهای عقلانی.

برای عقلانیت تعاریف گوناگونی ارائه شده: عدم ارتکاب تناقض در اندیشه و عمل، فعالیت هدفمند، کوششی در راستای حل مسائل (اعم از مسائل نظری و عملی) آغاز رهیافت نقادانه، و نظایر آن.[2] بحث عقلانیت را چنان‌که بارتلی متذکر شده[3] می‌توان به قیاس با زیستبومهای طبیعی در درون زیستبوم[4] عقلانیت مورد بررسی قرار داد. زیستبوم عقلانیت، نظیر زیستبوم طبیعی، عبارت است از مجموعه‌ای از ارگانیزمها که با یکدیگر و با محیط در حال تعامل‌اند. زیستبوم عقلانیت متشکل است از شماری از توصیفها (یا نحوه‌ها و شیوه‌های ارائه و نمایش محیط) و تجویزها (یا نحوه‌ها و شیوه‌های مرجع انجام عمل در محیط)؛ این دو مجموعه در درون ظروف و چارچوبهایی قرار دارند که از آنها با نامهای مختلف نظیر نظامهای اعتقادی، ایدئولوژیها، سیستمهای مفهومی، و امثالهم یاد می‌شود. هر یک از توصیفها و

---

1. definite descriptions

۲. در مورد مسألهٔ عقلانیت و بحثهای مربوط به آن همچنین بنگرید به یادداشت نگارنده در کتاب اسطورهٔ چارچوب، نوشتهٔ کارل پوپر، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.

3. W. W. Bartley III, «Critical Study», *Philosophy*, 1981.

4. ecosystem

یا تجویزها می‌تواند در درون هر یک از چارچوبها معنای متفاوتی به خود بگیرد. به عنوان مثال این توصیف که «روح آدمی خالد است»، یا این تجویز که «سقط جنین جایز نیست»، در چارچوب اسلام، بودیسم، یا مارکسیسم، طنین و معنی متفاوتی خواهد داشت.

در درون زیستبوم عقلانیت پرسشهای مختلف و متنوعی در خصوص عقلانیت مطرح می‌شود. از جمله این پرسشها می‌توان به مواردی که در پی آمده اشاره کرد: شناسایی و گزینش زیستبوم بهینهٔ عقلانیت؛ حدود کارآمدی عقلانیت؛ تمییز میان معرفتهای عقلانی از آگاهیهای غیرعقلانی؛ و تعیین حد و مرز کسب معرفت عقلانی یا حد تبیین عقلانی.

پرسش مربوط به شناسایی زیستبوم بهینه ناظر به این نکته است که کدام توصیف، تجویز، یا چارچوب اختیار شود که رشد عقلانیت را در زیستبوم عقلانیت افزایش دهد. بحث مربوط به حدود کارآمدی عقلانیت در قالب این پرسش مطرح می‌شود که: آیا پذیرش باورها و چارچوبها به نحو عقلانی امکان‌پذیر است یا آنکه در این خصوص می‌باید از حدود عقلانیت فراتر رفت؟ آیا معرفت عقلانی تنها با قبول برخی مقدمات غیرعقلانی یا با تن دادن به تسلسل امکان‌پذیر است؟ آیا چنان‌که فیدئیستها[1] مدعی‌اند، در برخی حوزه‌ها نظیر حوزهٔ معرفت الهی، عقل راهی ندارد و در آنها می‌باید یکسره بر مبنای قبول و تسلیم و ایمان بی‌چون و چرا، سیر کرد؟

تمییز قلمرو معرفت عقلانی از دیگر انواع معرفت، سومین بحث اساسی عقلانیت را تشکیل می‌دهد. این پرسش که آیا ملاکی برای فرق گذاردن میان معرفت عقلانی و دیگر انواع معرفت وجود دارد، پرسش اصلی این قلمرو است. مسألهٔ حدود کسب معرفت عقلانی و یا حدود تبیین عقلانی نیز ناظر به اموری است از این قبیل که: آیا محدودیتهای فیزیکی (نظیر محدودیت

---

1. Fideists

سرعت سیر نور، یا وجود تشعشع آشوبناک[1] در بخشهایی از کیهان)، یا محدودیتهای فیزیولوژیک و روانی انسان، یا محدودیتهای تاریخی و فرهنگی او، محدودیتی در راه کسب معرفت عقلانی به وجود می‌آورد؟ به عنوان مثال آیا این محدودیت اساسی که هر نظام طبقه‌بندی‌کننده می‌باید از حیث پیچیدگی ساختاری لااقل یک رتبه بالاتر از مجموعه‌ای باشد که می‌باید طبقه‌بندی شود، مانع از آن می‌شود که آدمی بتواند ساختار و عملکرد مغز خود را شناسایی کند؟

به بحثهای فیلسوفان تحلیلی دربارهٔ عقلانیت می‌توان از دیدگاه دیگری نیز نظر کرد و با ابتناء به آن دو تراز متفاوت (از حیث کلیت) را از یکدیگر تمییز داد. تراز نخست، تراز «مدلهای خاص عقلانیت» است که به وسیلهٔ فیلسوفان تحلیلی مختلف گزینش شده است. هر یک از این فیلسوفان در قالب مدل خاصی که اختیار کرده‌اند، جنبه‌های مختلف بحث عقلانیت را در چهار حوزهٔ ذیل مورد بررسی قرار می‌دهند: عقلانیت حکم و قضاوت[2]، عقلانیتِ رویکرد[3]، عقلانیت رَویّه و شیوه[4] و عقلانیت عمل[5]. مسائل این تراز در هر یک از این حوزه‌های چهارگانه به دلایل و استدلالات مربوط می‌شوند. به عبارت دیگر مهمترین مسأله در این حوزه‌ها عبارت است از اینکه «دلیل چیزی چیست؟»

در تراز دوم، فیلسوفان تحلیلی از منظرهای کلی‌تر به مدلهای خاص عقلانیت نظر می‌کنند و این پرسشهای کلی را مطرح می‌سازند که در چارچوب هر مدل چه نوع استدلالی می‌تواند از یک مدعای فلسفی دفاع کند؟ و کدام‌یک از مدلهای عقلانیت، بر دیگر مدلها رجحان دارد؟

پرسشهایی را که در تراز نخست مسائل مربوط به عقلانیت مطرح

---

1. chaotic radiation
2. rationality of judgement
3. rationality of attitude
4. rationality of procedure
5. rationality of action

می‌شوند، می‌توان در دسته‌ها و مجموعه‌های مختلفی به صورت ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱. نخستین دسته از مسائلی که توجه فیلسوفان تحلیلی را به خود جلب می‌کند، مسائلی است که به امکان کسب معرفت برای فاعل شناسایی و چالش شکاک، حدود معرفت، و نیز وجود هستومندهای مختلف نظر دارند. به عبارت دیگر، فلسفهٔ تحلیلی، در تلاش برای شناخت واقعیت و کشف حقیقت است. اما اینکه فیلسوفان تحلیلی با گرایشهای مختلف، واقعیت و حقیقت را چه فرض کرده‌اند، موجب شده تا تفاوتهای چشمگیری در رهیافت آنان پدیدار شود. از آنجاکه بخشی از این واقعیت ذهن و زبان آدمیان است، تحلیل محتوای فکر و اندیشه و بررسی نحوهٔ کارکرد زبان نیز مورد علاقهٔ فیلسوف تحلیلی است. اما فیلسوف تحلیلی به ماهو فیلسوف با فرایندِ روانی یا بیولوژیک اندیشیدن کاری ندارد. برخی از پرسشهایی که در این قلمرو مطرح می‌شود، چنین است: آیا دلیلی برای اعتماد به حواس وجود دارد؟ آیا می‌توان دلیلی بر وجودِ مستقل از ذهن اشیاء، از جمله وجود اذهان دیگر همانند ذهن خود ما، اقامه کرد؟ آیا رویدادهای مشاهده‌شده می‌توانند صدق پیش‌بینی در مورد امور مشاهده‌نشده را مورد حمایت قرار دهند؟ آیا فلسفه فعالیتی معرفت‌بخش است؟

مفهوم صدق برای فلسفهٔ تحلیلی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. از یک‌سو این مفهوم نقشی اساسی در مشخص ساختن شهودی مفهوم قابلیت استنتاج قیاسی بازی می‌کند: حفظ صدق در گرو استفاده از استنتاج قیاسی است. از سوی دیگر، آنچه ما در کاوشهای نظری خود به دنبال دستیابی بدان هستیم باورهای صادق است. بحث دربارهٔ مسألهٔ صدق صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد: آیا صدق خاصهٔ قضایاست، یا امری زبانی است، یا آنکه وجودی مستقل از کاربردهای زبانی دارد؟ ارتباط صدق (حقیقت) با واقعیت چگونه است؟ با چه معیارهایی می‌توان صفات «صادق» و «کاذب» را به کار برد؟ آیا روشهای معین و مرجحی برای دستیابی به صدق وجود دارد؟

۲. دومین سرچشمهٔ تحرک فلسفهٔ تحلیلی پارادوکسها یا نتایج ناسازگاری هستند که ظاهراً به یک اندازه معتبرند. از جمله مشهورترین پارادوکسهایی که اندیشهٔ فیلسوفان تحلیلی را در حوزه‌های مختلف این فلسفه به خود مشغول داشته می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

پارادوکس ارادهٔ آزاد و اصل متعیّن بودن عالم، پارادوکسهای زنون در مورد حرکت، پارادوکسهای مشتمل بر خود-ارجاعی[۱]، پارادوکس زندانی[۲]، پارادوکس تأیید، پارادوکس بلیت بخت‌آزمایی[۳]، پارادوکس نیوکام دربارهٔ

---

۱. paradoxes of self-reference. از جمله این نوع پارادوکسها می‌توان به پارادوکس مشهور دروغگو اشاره کرد. یکی از قدیمی‌ترین روایتهای این پارادوکس چنین است: «اپی‌منیدس Epimenides از اهالی کِرِت مدعی شد همهٔ اهالی کِرِت دروغگویند.» مدعای اپی‌منیدس اگر راست باشد به اعتبار کِرِتی بودن گوینده آن، دروغ از آب درمی‌آید و اگر دروغ باشد به مدعای صادقی بدل می‌شود.

۲. prisoner's dilemma. یک روایت این پارادوکس چنین است. دو زندانی توسط پلیس مورد بازجویی قرار گرفته‌اند. زندانیها امکان برقراری تماس با یکدیگر ندارند و با موقعیت ذیل مواجه‌اند: اگر هیچ‌یک به ارتکاب جرم اعتراف نکند، هر دو آزاد می‌شوند؛ اگر هر دو اعتراف کنند، به ده سال زندان محکوم می‌شوند؛ و اگر تنها یک زندانی اعتراف کند و دیگری اعتراف نکند، آنکه اعتراف کرده پاداش قابل توجهی می‌گیرد و آنکه اعتراف نکرده به زندان ابد محکوم می‌شود. اینکه عقلانی‌ترین انتخاب برای هر یک از دو زندانی کدام است، هستهٔ اصلی این پارادوکس را تشکیل می‌دهد. این پارادوکس اساس مباحثی را تشکیل می‌دهد که در «نظریه‌های تصمیم‌گیری» (Decision Theories) مورد بحث قرار می‌گیرند. از جمله مهمترین موارد کاربرد این پارادوکس و نظریه‌های تصمیم‌گیری مبتنی بر آن می‌توان به مذاکرات تحدید سلاحهای هسته‌ای در دوران جنگ سرد میان امریکا و شوروی اشاره کرد. در این مذاکرات نیت اعلام‌شدهٔ دو طرف توقف یا محدود کردن تولید سلاحهای هسته‌ای بود. در این حال اگر هر دو طرف به این هدف پایبند می‌ماند، شرایط صلح‌آمیزی در جهان پدید می‌آمد. اما هر طرف بیم داشت که مبادا دیگری به صورت یکجانبه به تولید این سلاحها و حمله به خصم اقدام کند. در چنین صورتی آنکه به مفاد قرارداد پایبند مانده بود در معرض خطر جدی قرار داشت. همین نگرانی احیاناً دو طرف را وادار می‌ساخت تا پنهانی به تقویت بنیهٔ نظامی خود ادامه دهند. اما این گزینه نیز خطر دیگری را مطرح می‌کرد و آن این بود که اگر هر یک از طرفین به عنوان پیشدستی به دیگری حمله می‌کرد، بروز سومین جنگ جهانی حتمی می‌بود.

۳. lottery paradox. در یک مسابقهٔ بخت‌آزمایی که ۱۹۹۹ بلیت و یک جایزه دارد؛

آزادی گزینش[1]. فیلسوفان تحلیلی در تلاش برای رفع این پارادوکسها به ارائهٔ نظامهای جدید استدلال دربارهٔ ارزش صدق، زمان، احتمالات، عمل، انتخاب و نظایر آن اقدام می‌ورزند.

→ شانس برنده شدن بلیت شمارهٔ ۱ بسیار اندک است؛
شانس برنده شدن بلیت شمارهٔ ۲ بسیار اندک است؛
....
شانس برنده شدن بلیت شمارهٔ ۱۰۰۰ بسیار اندک است؛
از آنجا که وقتی دو باور به طور مجزا عقلانی باشند، وصل و عطف منطقی آن دو نیز عقلانی است، بنابراین باید نتیجه گرفت که شانس برنده شدن هیچ‌یک از بلیتها بالا نیست، در حالی که یکی از بلیتها قطعاً برندهٔ جایزه خواهد شد.

۱. Newcombe's paradox of choice. در برابر شخصی (که او را «گزین‌کننده» می‌نامیم) دو صندوق الف و ب قرار دارد و او می‌باید یکی از این دو گزینش را انجام دهد: ۱) یا هر دو جعبه را باز کند و محتوایشان را بردارد، یا ۲) تنها جعبهٔ ب را باز کند و محتوایش را بردارد.
این نکته دانسته است که شخص دیگری که «پیش‌بین» نام دارد و همانند خدا در ادیان الهی به همهٔ امور علم پیشینی دارد، یک‌صدهزار تومان در صندوق الف گذارده؛ و یکی از دو اقدام ذیل را نیز به انجام رسانده: در صورتی که «پیش‌بین» به درستی پیش‌بینی کرده باشد که گزین‌کننده تنها جعبهٔ ب را باز خواهد کرد، صد میلیون تومان در جعبهٔ ب قرار داده است، یا (b) اگر به درستی پیش‌بینی کرده باشد که گزین‌کننده هر دو جعبه را باز خواهد کرد، چیزی در ب قرار نداده. این نکته نیز دانسته است که پیش‌بینیهای «پیش‌بین» در گذشته همواره صادق از کار درآمده است. تحت این شرایط گزینش عقلانی برای «گزین‌کننده» کدام است؟ پارادوکس در این مسأله از تعارضی پیدا می‌شود که میان دو اصل عقلانیت برقرار است: از آنجا که پیش‌بینیهای پیش‌بین قابل اعتماد است، احتمال اینکه اگر شخص صرفاً جعبه دوم را باز کند و صد میلیون تومان به دست آورد زیاد است. در حالی که احتمال آنکه اگر هر دو صندوق را باز کند و صد میلیون و صدهزار تومان به دست آورد کم است. بنابراین بر اساس اصل «به حداکثر رساندن نفع مورد انتظار» شخص باید تنها صندوق ب را باز کند.
اما اصل دیگری موسوم به اصل «برتری» می‌گوید اگر حالاتی که نتایج گزینه‌ها را معین می‌کند به صورت علّی به یکدیگر مرتبط نیستند، و گزینه‌ای وجود دارد که از دیگر گزینه‌ها برتر است، در آن صورت باید همین گزینه را انتخاب کرد.
از آنجا که انتخاب شخص به نحو علّی بر محتوای صندوق ب اثر نمی‌گذارد و از آنجا که گزینش هر دو صندوق صدهزار تومان به علاوهٔ محتوای صندوق ب را (هر چه که در آن باشد) نصیب گزین‌کننده می‌کند، این اصل می‌گوید شخص باید هر دو صندوق را باز کند.

۳. سومین عامل محرک در دامن زدن به بحثهای نظری در درون فلسفهٔ تحلیلی، تقابل میان ذهن و عین، یعنی تنش میان خودآگاهی ذهن از خویش به‌عنوان یک امر ذهنی و آگاهی آن از عالم بیرونی به عنوان یک واقعیت خارجی است. این تنش مسائل زیادی را در مورد زمان و مکان و ارتباط میان ذهن و بدن و ساختار حیات ذهنی و ماهیت هویت شخصی و بقای آن در جریان تغییرات مکانی و تحولات زمانی مطرح می‌سازد. بخش مهمی از فلسفهٔ تحلیلی به بحث دربارهٔ مسائلی از این سنخ اختصاص دارد که چه چیز استنتاج از حالات بدنی به حالات ذهنی را مجاز می‌سازد؟ آیا عقل تابع احساس است؟ هویت شخص متکی به چه اموری است؟

۴. سلسلهٔ چهارم از مسائل مورد توجه فلاسفهٔ تحلیلی از مطالعات مربوط به «معنا و پیام»[1] ناشی می‌شود. به عنوان مثال اینکه آیا معنا و کارکرد یک کلمه تابع نحوهٔ کاربرد آن است؟ آیا دلایلی که برای توضیح معنای یک کلمه عرضه می‌شود، در قالب شرایطِ ارضاء[2] است یا در قالب بیّنهٔ مرتبط[3]؟ آیا ناظر به قوه و نیروی بلاغی[4] است، یا به ساختار منطقی توجه دارد؟ آیا به دلالات نظر دارد و یا به موارد معارض و ناسازگار؟ آیا به نقش مقوله‌سازی توجه می‌کند و یا مجموعه‌ای از تمثیلها و نمونه‌هاست؟ آیا هیچ‌گاه می‌توان برتری یک نحوهٔ ترجمه از یک زبان یا یک قرائت خاص از یک متن را بر ترجمه‌های دیگر از آن زبان و یا قرائتهای دیگر از آن متن، مدلل ساخت؟

فهم پیامی که به وسیلهٔ یک عبارت یا جمله منتقل می‌شود معمولاً در گرو فهم دلایل اظهار آن است. این دلایل می‌توانند معنایی باشند که از عبارت مراد است، یا کنش-گفتاری باشند که به وسیلهٔ آن اجرا می‌شود، یا نتایج و استلزاماتی که بر اظهار آن مترتب می‌گردد، یا مفروضاتی که در پشت آن پنهان است، و نظایر آن. به یک اعتبار می‌توان گفت که جنبهٔ زبانی فلسفهٔ تحلیلی،

---

1. meaning and message
2. satisfaction condition
3. relevent evidence
4. rhetorical force

علی‌رغم همهٔ تنوعی که در آن به چشم می‌خورد، در نهایت عبارت است از مطالعهٔ عقلانیت در کاربرد زبان و راجع به کاربرد زبان. یعنی همان‌چیزی که رایل از آن با اصطلاح «سخن گفتن دربارهٔ سخن گفتن»[1] یاد کرده است، و کواین با اصطلاح «عروج معناشناسانه»، که در واقع عبارت است از نوعی اقامهٔ دلیل دربارهٔ دلایل.

۵. پنجمین منبع مسائل مربوط به عقلانیت که به وسیلهٔ فلاسفهٔ تحلیلی مورد بحث قرار می‌گیرد به مبانی منطق قیاسی، رابطهٔ میان منطق و زبان، منطق موجهات، مسألهٔ حمایت استقرایی بیّنه از نظریه، و نظایر آن راجع می‌شود. آیا کلمات و جملات، واحد نهایی تحلیل منطقی به شمار می‌آیند؟ آیا صدق منطقی تابع قراردادهای زبانی است؟ آیا برای زبانهای مختلف یا کاربردهای مختلف زبان، به منطقهای متفاوت نیاز است؟ به این ترتیب بحث در باب فلسفهٔ منطق یکی از شاخه‌های فلسفهٔ تحلیلی را تشکیل می‌دهد.

۶. ششمین دسته از مسائل مربوط به عقلانیت که مورد توجه فلاسفهٔ تحلیلی است به مسائل مطروحه در حوزهٔ فلسفهٔ ریاضیات ارتباط پیدا می‌کند، نظیر اینکه: ماهیت اثبات ریاضی چیست؟ محدودیتهای آن چیست؟ چه نوع وجودشناسی در آن مفروض گرفته می‌شود؟ تغییر مقدمات بر اساس کدام دلایل موجّه می‌شود؟ چه عاملی سبب می‌شود که بتوان راه حلهای ریاضی را در مورد امور واقعی مورد استفاده قرار داد؟

۷. هفتمین بخش از مسائلی که در قلمرو کلی مسائل مربوط به عقلانیت جای می‌گیرد عبارت است از مسائلی که در حوزهٔ علوم طبیعی و علوم اجتماعی و علوم انسانی مطرح می‌شود: چه دلایلی برای پیگیری کاوشها در این یا آن رشتهٔ خاص علمی وجود دارد؟ عوامل معینِ کشف[2] و شیوه‌های تبیین در یک رشتهٔ خاص کدامند؟ کارکرد واژگان تخصصی چنین رشته‌ای چگونه است؟ آیا قبول یافته‌های این علوم دلیلی بر قبول انتولوژی مورد

---

1. talk about talk 2. heuristic

استفادهٔ آنهاست؟ نحوهٔ ارتباط میان این علوم مختلف چگونه است؟ آیا می‌توان علوم مختلف را به علم واحدی تحویل کرد؟ آیا این امر مطلوب است؟

۸. گروه هشتم از مسائل مورد توجه فلاسفهٔ تحلیلی به دلایلی ارتباط دارد که مردم بر اساس آن به انجام عمل، اتخاذ تصمیم، و اختیار یک رویکرد خاص، در حوزه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و اخلاقی مبادرت می‌ورزند: بنیاد ایده‌آلها و آرمانهای انسانی، قواعد اخلاقی، ارزشهای تربیتی، معیارهای حرفه‌ای، اخلاقیات کاری، و نظایر آن چیست؟ ماهیت عدالت چیست؟ آیا دوستدار همنوع بودن، عقلانی است؟ در حوزهٔ عدالت اجتماعی تعارض میان نظریهٔ سودانگاری و نظریهٔ قرارداد اجتماعی را چگونه می‌توان برطرف ساخت؟ در حوزهٔ اخلاقی چگونه می‌توان میان دو نظریهٔ اصالت نتایج و اصالت وظیفه و مسؤولیت سازگاری برقرار کرد؟ چه چیز به یک اصل یا قاعده، شأن قانونی (حقوقی) اعطا می‌کند؟

۹. نهمین گروه از مسائل مربوط به عقلانیت به حوزهٔ فلسفهٔ دین ارتباط پیدا می‌کنند: از جملهٔ این مسائل می‌توان به موجّه بودن یا موجّه نبودن اعتقاد به وجود مشیت الهی، وقوع معجزات، خلود نفس، عقاب و ثواب اخروی، تجربهٔ دینی و... اشاره کرد.

۱۰. دستهٔ دهم از خانوادهٔ مسائل مربوط به عقلانیت در حوزهٔ فلسفهٔ هنر مطرح می‌شوند: به چه دلیل یک اثر هنری چنین لقبی به خود می‌گیرد؟ یا به چه دلیل یک اثر هنری برجسته‌تر و زیباتر از اثر دیگر به شمار آورده می‌شود؟ آیا میان معرفت و زیبایی رابطه‌ای برقرار است؟

بدون شک می‌توان دسته‌های دیگری از مسائل مربوط به عقلانیت را به فهرست کنونی اضافه کرد. درهرحال مشخصهٔ اصلی همهٔ این قبیل مسائل آن است که در قالب شبکهٔ پیچیده‌ای از اصول، مفروضات، و روشها، یکی از جنبه‌های مسألهٔ اساسی و بنیادی عقلانیت را به وجود می‌آورند. البته فلسفهٔ

تحلیلی، عقلانیت را به شیوهٔ هگلی تعریف نمی‌کند. هگل در عقل در تاریخ می‌نویسد:

عقل هم جوهر است و هم قدرتِ نامتناهی، به خودی‌خود هم مادهٔ نامتناهی همهٔ حیات طبیعی و روحانی است، و هم صورتِ نامتناهی، یعنی به فعلیت رسانندهٔ خود به مثابهٔ محتوا.[۱]

فلسفهٔ تحلیلی هدف متواضعانه‌تری را دنبال می‌کند و می‌کوشد در یک تراز مناسب از کلیت و عمومیت، به تحلیل این نکته بپردازد که آیا دلیلی برای مسأله یا مسائل مورد نظر وجود دارد، و آیا ما عقلاً مجاز به پذیرش آن هستیم. تاریخچهٔ این نحوهٔ فعالیت به آغاز فلسفه بازمی‌گردد. به عنوان مثال، در یکی از محاورات افلاطون، تراسیماخوس[۲] می‌نویسد: «آیا دلیلی برای دوستدار همنوع بودن[۳] وجود دارد؟» فیلسوفان از پیرون تا مونتنی و تا هیوم و پوپر و کواین پرسشهای مشابهی را مطرح ساخته‌اند و باورهای رایج را مورد چالش قرار داده‌اند. به عنوان مثال نوزیک در تبیینهای فلسفی سؤال می‌کند: «با توجه به آنکه ممکن است همواره در حال دیدن رؤیا باشیم، چگونه معرفت امکان‌پذیر است؟»[۴]

در فرا-تراز نیز چنان‌که اشاره شد، فیلسوفان تحلیلی به بحث از مدلهای کلی عقلانیت و ماهیت معرفت عقلی می‌پردازند. آیا معرفت، باور صادق موجّه است یا باور صادقی است که به وسیلهٔ روشهای قابل اعتماد به دست آمده باشد؟ آیا اساساً می‌توان معرفت را موجّه ساخت؟ از میان مدلهای عقلانیت کدام قابل قبول‌ترند؟

البته چنین نیست که هر پرسشی دربارهٔ دلایل، یا عقلانیت، پرسشی در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیلی به شمار آید. به عنوان مثال اینکه «چرا حسن به عوض

---

1. G. W. Hegel, *Reason in History*, trans. R. S. Hartman, Indianapolis, Bobbs Merril, 1953, p. 11.
2. Thrasymachus
3. altruism
4. R. Nozick, *Philosophical Explanation*, Oxford University Press, 1981, p. 8–13.

تهران به مشهد رفت؟» لزوماً یک مسألهٔ فلسفی نیست، مگر آنکه غرض از ارائهٔ آن بحث در باب غایات و اغراض و باورها باشد. به همین قیاس این پرسش که «چرا مالاریا در مناطق گرم و مرطوب شایع‌تر است؟» سؤالی نیست که مستقیماً به کار فیلسوف تحلیلی مربوط شود. پرسشهای بسیار خاص و جزئی، یا با قلمرو بسیار محدود، **معمولاً** به حوزهٔ فلسفه تعلق ندارند.[1]

در پرتو تصویری که از مسائل مختلف فلسفهٔ تحلیلی ارائه شد می‌توان، فعالیتهای فیلسوفان تحلیلی را به نحو متلائمی توضیح داد. به عنوان مثال می‌توان دریافت که چرا برخی از فلاسفهٔ تحلیلی، از جمله ویتگنشتاین و کارنپ، هدف فلسفه را دستیابی به وضوح و روشنی در اندیشه ذکر کرده‌اند. بررسی میزان قوت یا ضعف دلایلی که برای یک نوع از قضایا ذکر می‌شود نیازمند آن است که فیلسوف فهم روشنی از انواع قضایا و روابط میان آنها داشته باشد. هرچند وضوح و روشنی اندیشه تنها یک بخش لازم و ضروری از هدف فلسفه به شمار می‌آید و نمی‌توان آن‌را به معنای هدف تام و تمام و

---

۱. این حکم، با توجه به آنچه در خصوص عدم امکان تعیین دقیق حدود و مرزهای معرفتهای گوناگون گفته شد، نیاز به توضیح دارد. اگرچه پرداختن به مسائل جزئی و خاص، وظیفهٔ علوم است و فلاسفه عمدتاً علاقه‌مند به پرداختن به مسائلی هستند که به قلمروهای خاص و جزئی و محدود تعلق ندارند، اما چنین نیست که همهٔ مسائلی که فیلسوفان تحلیلی بدان پرداخته‌اند واجد این خصوصیت بوده باشد. به عنوان مثال هرچند فیلسوفی نظیر کواین به مسألهٔ بسیار کلی وجود پرداخته و مدعی شده که «بودن یعنی مابه‌ازای متغیری بودن» (رک. کواین، «در باب آنچه هست»، ترجمهٔ منوچهر بدیعی، ارغنون، ۷ و ۸، ۱۳۷۵)، یا استراوسون در کتاب مفردات (*Individuals*) (۱۹۵۹) به بحث دربارهٔ مفهوم یک جوهر منفرد به نحو کاملاً کلی و فارغ از هر قید و شرط پرداخته، شماری از فیلسوفان تحلیلی نیز به مسائل خاصی از این قبیل پرداخته‌اند که آیا کامپیوترها قادر به فکر کردن هستند؟ و آیا می‌توان یک زبان خصوصی به وجود آورد؟ از سوی دیگر دامنهٔ علوم تجربی و مسائلی که عالمان بدان می‌پردازند نیز چنان بسط یافته است که شمار قابل توجهی از مسائل مورد بحث به خصوص در علوم بنیادی، از حیث کلیت و عمومیت تفاوت چندانی با مسائل کلی و عام فلسفی ندارند. بحثهای فیزیکدانان دربارهٔ ماهیت مکان و زمان یا بحثهای زیست‌شناسان در خصوص حیات یا تکامل از این قبیل‌اند که در مقایسه با بحثهای فلسفی مانند حاکمیت سیاسی یا تعهد اخلاقی به مراتب کلی‌ترند.

کافی فلسفه تلقی کرد، با این حال می‌توان از تلاش برای بیان واضح اندیشه و پرهیز از تعقید و اغلاق کلام به عنوان یکی دیگر از رشته‌های پیونددهندهٔ فلاسفهٔ تحلیلی سخن به میان آورد.

وضوح و روشنی برای فلاسفهٔ تحلیلی از دو جنبهٔ عملی و نظری حائز اهمیت است. از جنبهٔ عملی، وضوح کلام کار تفهیم و تفاهم را ساده‌تر می‌سازد و از جنبهٔ نظری، می‌تواند به حذف کامل مسأله، فهم بهتر معنی و مفاد آن، تسهیل در یافتن راه حل مناسب برای آن، و نیز کشف سریع‌تر خطاهای احتمالی در راه حلهای پیشنهادی برای آن منجر شود.[1]

فلاسفهٔ تحلیلی به این نکته توجه دارند که «وضوح و روشنی» نقش یک اصل راهنما و یک الگوی ایده‌آل را در تکاپوهای نظری بازی می‌کند. درست همان‌گونه که «فقدانِ کامل اصطکاک» نقش یک اصل راهنما و الگوی ایده‌آل را در تکاپوهای عملی ایفا می‌کند. اما از یک‌سو دستیابی به وضوح و روشنی تمام‌عیار، به دلیل خصلت ایده‌آلی آن، مقدور نیست. و از سوی دیگر اگر به فرض در یک عالَمِ ممکن چنین امری حاصل شود، نتیجهٔ به دست‌آمده **مطلوب** نیست. همان‌طور که فقدان کامل اصطکاک مانع انجام کار فیزیکی می‌شود، وضوح و روشنی صد درصد نیز مانع از رشد معرفت می‌شود.

این نکته را می‌توان باکمک آزمایش فکری ذیل بهتر درک کرد. فرض کنید پیشرفتهای حوزهٔ علوم شناختی[2] به جایی منجر شود که افراد به منظور انتقال اندیشه‌ها به یکدیگر به عوض استفاده از مفاهیم و واژگان زبانِ متعارف، مستقیماً از نحوه عمل سلولهای (نِرونهای)[3] مغز بهره بگیرند. مثلاً اگر فرد الف به فرد ب بگوید سلول عصبی (نرون) شماره XYZ 245 در سیستم

---

۱. برای بحثی در خصوص مفهوم وضوح در آثار برخی از فلاسفهٔ تحلیلی بنگرید به:
W. D. Hart, «Clarity», in *The Analytic Tradition*, edited by: David Bell and Neil Cooper, Basil Blackwell, 1990, pp. 197–222.

2. cognitive sciences

3. neurons

عصبی‌اش در حال فعالیت است. مخاطب درمی‌یابد که گوینده گرسنه است و اگر ب در پاسخ به عکس‌العمل سلول عصبی شمارهٔ RST 687 خود اشاره کند، الف متوجه می‌شود که ب برای او غذایی مهیا کرده است.

در چنین عالَمی که می‌توان کلیهٔ فرایندهای ادراکی را به فعالیتهایی در سطح سلولهای عصبی تحویل کرد واسطهٔ ارتباط میان افراد کاملاً شفاف و عاری از هر نوع ابهام و ایهام معنایی است. اطلاعاتی که میان آدمیان رد و بدل می‌شود فاقد هر نوع جنبه بالقوه و کشف‌نشده و عاری از هر نوع ارزش مُعینِ کشف[1] است و همهٔ اجزای آن بالفعل و عیان خواهد بود.

در جهان واقعی، کلمات و مفاهیم و عباراتی که در زبان متعارف مورد استفاده قرار می‌گیرند، مبنای واحد و ثابتی ندارند و در طول زمان و در مکانهای مختلف، احیاناً برای آنها معانی و کاربردهای مختلف و متفاوت در نظر گرفته می‌شود. در عین حال فهم افراد نیز از این معانی یکسان نیست و دارای سلسله‌مراتب است. می‌توان در مقام تشبیه، برای فهم افراد از هر واژه یا مفهوم یا عبارت یک هستهٔ مرکزی در نظر گرفت که اطراف آن‌را دوایری با شعاعهای متفاوت و به عنوان لایه‌های متنوع معنایی در بر گرفته است. هر قدر درک یک فرد از یک واژه یا مفهوم یا عبارت گسترده‌تر و عمیق‌تر باشد، میزان آشنایی او با لایه‌های معنایی پیرامونی، **علاوه** بر هستهٔ معنایی اصلی، بیشتر و دقیق‌تر است. آشنایی با هر لایه معنایی جدید نیز به منزله دستیابی به یک فهم و درک تازه یا ارتقاء به یک تراز معنایی بالاتر است.

در عالمی که همهٔ اطلاعات معنایی به سطح فعالیت سلولهای عصبی تحویل می‌شود، از همهٔ ساختار پیچیدهٔ معنایی واژگان و کلمات و مفاهیم، احیاناً تنها هستهٔ اصلی بر جای می‌ماند. همهٔ لایه‌های پیرامونی حذف می‌شود. این هستهٔ مرکزی میان افراد چنین جامعه‌ای مشترک است و تفهیم و تفاهم آنان را تسهیل می‌کند. اما به دلیل عدم وجود لایه‌های معنایی پیرامونی

1. heuristic value

اطلاعاتی که از هر فرد به دیگری منتقل می‌شود، در قیاس با اطلاعاتی که با استفاده از مفاهیم و واژگان زبان متعارف انتقال می‌یابد، واجد کمترین بارِ محتوایی و حداقل ارزش معین کشف است. به این ترتیب شفافیت کامل و تمام‌عیار زبان می‌تواند امکانات بالقوه برای رشد معرفت را که در ابهامات مفهومی و زبانی مُضمر است تا حد زیادی کاهش دهد.

از طرف دیگر ابهام و پیچیدگی بیش از حد معنایی و مفهومی نیز به نوبه خود می‌تواند مانع رشد علم و بسط معرفت شود. پیچیدگی بیمارگونه زبان (نظیر شیوهٔ افراطی برخی شعرای سبک هندی یا پاره‌ای فلاسفه غیرتحلیلی) همچون حجابی ستبر و سنگین «معنا» را می‌پوشاند و حتی دسترسی به هستهٔ معنایی را دشوار می‌سازد و به این ترتیب در راه تفهیم و تفاهم و رشد معرفت مشکل جدی به بار می‌آورد.

فلاسفه تحلیلی می‌کوشند پیچیدگی ناشی از ابهام معنایی غیرضروری یا عدم وضوحِ مخلّ درک صحیح را به حداقل برسانند تا امکان مناسب‌تری برای تفهیم و تفاهم و رفع اِشکالات و نقایص فراهم شود.

در فلسفهٔ تحلیلی دو جریان قدرتمند مستمراً در کار بسط قلمرو مسائل مورد علاقهٔ فیلسوفان این مکتب است. از یک‌سو فیلسوفان تحلیلی با بهره‌گیری از امکاناتی که درون این مکتب رشد کرده است، به حوزه‌های مختلف نظر می‌اندازند و می‌کوشند با نگاه خاص فلسفهٔ تحلیلی به بازنگری برخی از تحولاتی که در این حوزه‌ها جریان دارد بپردازند. به عنوان نمونه هم‌اکنون در حوزهٔ «علوم شناختی» مورد توجه روان‌شناسان ادراک، متخصصان هوش مصنوعی، زبان‌شناسان، و زیست‌ـعصب‌شناسان[1]، مشارکت فعال و جدی فیلسوفان تحلیلی منجر به راهگشاییهای چشمگیر و بدیعی شده است. سرعت رشد قلمروهای معرفتی موجب شده زمانی که شماری از پژوهشگران از رشته‌های مختلف به مسائل کم و بیش مشترکی

1. neurophysiologists

علاقه نشان می‌دهند، در اندک‌مدت، این حوزه با انتشار نشریات تخصصی، تأسیس دوره‌های ویژه، و برگزاری سمینارها و کنفرانسها، و... به یک رشتهٔ مستقل مبدل شود و با دیگر حوزه‌ها به دادوستد معرفتی بپردازد.

از سوی دیگر بسیاری از فیلسوفان تحلیلی بر این اعتقادند که می‌باید با آشنا ساختن خود با حیطه‌ها و قلمروهای متنوعی که در درون این مکتب پدید آمده، هم از پیشرفتهایی که در این حوزه‌ها صورت پذیرفته بهره‌مند شوند، و هم توانایی تخصصی خود را در مورد مسائلی که در این قلمروها به چشم می‌خورد به کار گیرند و از این راه نور تازه‌ای به این مسائل و مباحث بتابانند و احیاناً امکان دستیابی به راه حلهای مؤثرتر را فراهم سازند. به عنوان نمونه کریپکی ایدهٔ عوالم ممکن بدیل[1] را از تئودیسی لایب‌نیتس اخذ کرد و آن‌را در حوزهٔ معناشناسی منطق موجهات مورد استفاده قرار داد[2]، و والتر ستورف از همین ایده در تکمیل یک رهیافت تحلیلی به فلسفهٔ هنر بهره‌برداری کرد.[3] فلاسفه‌ای که در حوزهٔ فلسفهٔ ریاضی بر روی نظریهٔ احتمالات کار می‌کردند، به این نکته تفطّن یافتند که نظریه‌هایی که مورد بحث قرار می‌دهند نه‌تنها می‌باید در قلمرو امور تصادفی در علوم طبیعی و اجتماعی کاربرد داشته باشد که در عین حال باید بتواند در قضاوتهای جزایی که در محاکم صورت می‌پذیرد و در فلسفهٔ حقوق از آنها بحث می‌شود، به کار گرفته شود.

به این ترتیب رشتهٔ واحدی که حوزه‌های مختلف فلسفهٔ تحلیلی را به یکدیگر پیوند می‌دهد عمدتاً عبارت است از کاوش عقلی در خصوص

---

1. alternative possible worlds

2. S. Kripke, «A Completeness Theorem in Modal Logic», *Journal of Symbolic Logic*, 24, 1959, pp. 1–14, and «Semantical Consideration on Modal Logics», *Acta Philosophica Fennica*, 16, 1963, pp. 83–94.

3. N. Wolterstroff, *Works and Worlds of Art*, OUP, 1980, pp. 106–247.

دلایل در ترازهای کلی فعالیتهای عملی و نظری. این رشته در عین حال پیونددهندهٔ فعالیتهای فیلسوفان تحلیلی با فلاسفهٔ گذشته است. یعنی می‌توان نشان داد افلاطون و ارسطو و اکویناس و هیوم و کانت در تلاش یافتن راه حلهای مدلل برای مسائل مربوط به عقلانیت بوده‌اند.

فلسفهٔ تحلیلی نظیر هر پدیدهٔ دیگری در حال تطور و تغییر است و این سیر در راستای دور شدن از نظریه‌ای است که این فلسفه را در قالب تحلیلهای زبانی محدود می‌ساخت. این تغییر را می‌توان با تحولی که در اندیشه‌های علمی از زمان بیکن و دکارت تا این زمان حاصل شده مقایسه کرد. در پرتو مسائل جدید، رهیافت فلاسفهٔ تحلیلی بسیار پخته‌تر و پیچیده‌تر شده است: آنان به خصوص از یک‌سو توجه بیشتری به انحاءِ مختلف معرفت علمی مبذول می‌دارند و از سوی دیگر در مواجهه با مسائل عملی زندگی، برخلاف گذشته، توانایی تحلیلی خود را صرفاً در راستای تحلیل نظری و انتزاعی این‌گونه مسائل به‌کار نمی‌گیرند، بلکه می‌کوشند تا در حین تحلیل امور، جنبه‌های عملی و کاربردی آنها را نیز مدّ نظر قرار دهند.

تحول اخیر سبب شده که تا اندازه‌ای از شکاف و اختلاف موجود میان فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ اروپایی کاسته شود. به عنوان مثال در گذشته در حالی که فیلسوفی مانند سارتر احیاناً این پرسش را مطرح می‌کرد که: «چرا در برابر امکاناتی که در اشیاء نهفته دچار غثیان می‌شویم و از دشواری انتخاب به اضطراب می‌افتیم؟» فیلسوف تحلیلی می‌کوشید به این پرسش پاسخ دهد که «چگونه می‌توان دربارهٔ عمل آدمی استدلال کرد؟» اما این روند در سالهای اخیر دستخوش تحول شده است و فلاسفهٔ تحلیلی با نظر کردن در رهیافتها و مسائل فلاسفهٔ غیرتحلیلی، امکانات موجود در فلسفهٔ تحلیلی را برای پاسخگویی به پرسشهای مورد نظر این قبیل فلاسفه نیز مورد استفاده قرار داده‌اند. ازدیاد شمار نشریات تخصصی مربوط به حوزهٔ مسائل عملی و کاربردی در حوزهٔ فلسفهٔ تحلیلی و عرضهٔ دروس و برگزاری کنگره‌ها و

نشستهایی که محتوا و مضمونشان ناظر به این قبیل مسائل است، شاهدی بر صدق این مدعاست. به این ترتیب اکنون در حوزهٔ گستردهٔ فلسفهٔ تحلیلی در کنار مسائل متعارف مورد توجه این فیلسوفان، مسائلی نظیر مبارزهٔ طبقاتی، مسألهٔ مرگ و تنهایی انسان در طبیعت، ساخت‌شکنی، ارتباط انسان با محیط زیست، و... نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

با این حال در اینجا نیز توجه به رویکرد خاص فلسفهٔ تحلیلی حائز اهمیت است. فلسفهٔ تحلیلی با تأکید بر بررسی نظام‌مند دلایل و استدلالات در حوزه‌های مختلف نوعی ساختار ذهنی را شکل می‌بخشد که در آن توجه شخص از کاربرد خشونت به کاربرد استدلال معطوف می‌شود. جلب نظر افراد به مسائل مربوط به عقلانیت این نکته را بدانان می‌آموزد که شایستگی دیدگاه هر کس در قبال مسائل مختلف ناشی از عضویت وی در یک گروه یا حزب خاص، یا پیروی او از یک سنت یا نظام خاص نیست. شایستگی این دیدگاه را می‌توان با ملاکهای عینی و عام مورد بررسی قرار داد. شخص به این ترتیب به نقش مؤثر و سازندهٔ نقادی پی می‌برد و در قبال جزمهای فکری خود و دیگران موضع روشن‌بینانه‌تری اتخاذ می‌کند.

فلسفهٔ تحلیلی به عنوان یک نهضت فرهنگی بر آموزه‌هایی نظیر رواداری، پلورالیسم، رفع منازعات از مجرای گفت‌وگوهای نقادانه و بدون استفاده از خشونت، آزادی اندیشه، و رشد و تعالی معنوی از رهگذر کسب معرفت، به‌کارگیری دستورالعملهای اخلاقی در تعامل با افراد و جوامع، و... تأکید می‌ورزد.[1]

مایکل پولانی از فلاسفهٔ سرشناس سنت اروپایی در کتاب مشهور خود **معرفت شخصی: به سوی یک فلسفهٔ مابعد نقادانه**[2]، کوشیده تا با تأکید بر جنبه‌های

---

۱. بنگرید به: گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر؟، طرح نو، ۱۳۸۱.

2. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post–Critical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

غیرعقلانی رشد علم، رهیافت فلسفهٔ تحلیلی راکه به دنبال بررسی الگوهای عقلانیت است مورد انتقاد قرار دهد و محدودیتهای آن‌را آشکار سازد. اشتباه منطقی پولانی و دیگر نویسندگانی که به شیوه‌ای کم و بیش مشابه به انتقاد از فلسفهٔ تحلیلی پرداخته‌اند آن است که از وجود عناصر غیرمنطقی در حوزه‌های مختلف معرفتی چنین نتیجه گرفته‌اند که کاوشهایی که برای یافتن الگوهای عقلانیت در این حوزه‌ها صورت می‌پذیرد کژراهه رفتن است. اما منتقدان فراموش کرده‌اند که «مالایدرك كلّه، لايترك كلّه». در واقع پی بردن به عناصر غیرعقلانی به برکت تلاشهایی صورت می‌گیرد که برای ارائهٔ مدلهای عقلانی به انجام می‌رسد: محدودیتهای این مدلها، از وجود حوزه‌ها و قلمروهای فراخ‌تر خبر می‌دهند. افزون بر این، به مدد همین مدلهاست که برنامه‌ریزیهای حساب‌شده و تنظیم مقررات و قوانین، امکان‌پذیر می‌شود. شناخت حدود تواناییهای عقلانی انسان کمک می‌کند تا از آدمیان تکالیف مالایُطاق خواسته نشود و افراد و جوامع انتظاراتی را که از خویش و دیگران دارند در حدود معقولی نگاه دارند.

نگاهی اجمالی به سیر
تحولات تاریخی فلسفه تحلیلی

I. تاریخچه کلاسیک

در اواخر قرن گذشته و ابتدای قرن حاضر، انقلابی در فلسفه رخ داد که نظیر هر تحول اساسی دیگر در عین داشتن ریشه‌های عمیق در گذشته، عناصر تازه و بدیعی نیز با خود به همراه آورد. خصلت انقلابی این نهضت، که در تاریخ فلسفه به «فلسفه تحلیلی» شهرت یافته، در جریان تحولاتی که در فاصله دو جنگ جهانی برای آن پدید آمد بیش از پیش تقویت شد. اما از آن‌زمان تاکنون تغییرات زیادی در این نهضت به ظهور رسیده و ویژگیهای اولیه آن تا اندازه‌ای تغییر یافته و رویکرد انقلابی آن به رهیافتی اصلاح‌طلبانه، از رهگذر تغییرات تدریجی و سازنده، بدل شده است.

در بحث از «فلسفه تحلیلی» نباید تصور کرد که سخن از یک نهضت همگن و یکپارچه است. هرچند بن‌مایه مشترکی گفت‌وگوی میان فلاسفه تحلیلی را برقرار نگاه می‌دارد[1]، اما فیلسوفان تحلیلی در درون چارچوب کلی این نظام فلسفی، رهیافتهای متفاوت و متنوعی را اتخاذ کرده‌اند. ریشه این تفاوت به دوران آغازین شکل‌گیری این نهضت و تفاوتهایی بازمی‌گردد که در رویکرد بنیانگذاران اولیه آن به مسائل فلسفی وجود داشت.

به عنوان نمونه واژه «تحلیل» که به عنوان صفت خاص فلسفه تحلیلی

---

۱. در این خصوص رک مقاله «فلسفه تحلیلی چیست؟» در همین مجموعه.

شناخته شده، در واقع عنوانی است برای نامیدن شماری از شیوه‌های مختلف که به وسیله فیلسوفان تحلیلی مورد استفاده قرار گرفته است. البته شیوه تحلیل مفاهیم یا دعاوی، در طول تاریخ فلسفه از افلاطون گرفته تا کانت و از او تا زمانه کنونی، همواره مورد استفاده فیلسوفان بوده است. اما برخی انحاء این شیوه در فلسفه‌ای که در قرن بیستم در انگلستان، امریکا، کشورهای اسکاندیناوی و (بعضاً) آلمان رواج پیدا کرد، برجسته‌تر و پررنگ‌تر شد.

ظاهراً برتراند راسل نخستین فیلسوفی بوده که از تحلیل منطقی به عنوان یک «روش» سخن به میان آورده است. او در کتابی که به سال ۱۹۰۰ در معرفی نقادانه فلسفه لایب‌نیتس به چاپ رساند، اعلام داشت: «اینکه همه فلسفه‌های منسجم و متلائم[1] می‌باید کار خود را با تحلیل یک قضیه شروع کنند، حقیقتی چنان بدیهی است که بی‌نیاز از اثبات است.»[2] راسل همچنین در مقاله خود «اتمیسم منطقی» یادآور شد که یکی از مهمترین وظایف فلسفه عبارت است از تحلیل مفاهیمی نظیر ذهن، ماده، آگاهی، معرفت، تجربه، علیت، اراده، و زمان. این مفاهیم اختصاصاً در زمره مفاهیم علمی نیستند. این مفاهیم در عین حال در گفت‌وگو و تفکر روزمره نیز نقش بازی می‌کنند. روشن ساختن این مفاهیم ضرورتاً نیازی به «صوری‌سازی منطقی» ندارند.[3] جی. ئی. مور نیز درباره آنچه که از نظر وی تحلیل فلسفی به شمار می‌آید، چند مقاله تحریر کرده است.[4] در نظر وی تحلیل فلسفی عبارت بود از آشکار ساختن ساختار نظری که در پس واژگان و عبارات پنهان است.

---

1. consistent

2. Bertrand Russell, *A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz*, 1900, p. 8.
البته راسل علی‌رغم این تأکید، تا سال ۱۹۰۵ و قبل از انتشار مقاله مشهور «درباره اشاره»، عمدتاً به تحلیل مفاهیم نظر داشت نه قضایا و بر آن بود که «تعریف فلسفی» عبارت است از تحلیل تصورات (ایده‌های) پیچیده به اجزاء سازنده آنها.

3. B. Russell, «Logical Atomism», in *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, London, 1924.

4. «What is Analysis?» and «The Justification of Analysis» in G. E. Moore, *Lectures on Philosophy*, George Allen & Unwin Lth, 1966.

در نزد برخی از فیلسوفان تحلیلی، این واژه به گونه‌ای به کار رفته که بی‌شباهت با آنچه شیمی‌دانان در تجزیه مواد مرکب به اجزا ساده‌تر انجام می‌دهند نیست. فریدریش وایسمن، به اقتفای ویتگنشتاین، در مقاله‌ای که در آخرین شماره نشریه شناخت، قبل از شروع دومین جنگ جهانی، به چاپ رسید درباره تحلیل چنین نوشته است:

> تحلیل به معنای تجزیه کردن، به معنای جدا کردن اجزا است. بنابراین به نظر می‌رسد که «تحلیل منطقی» به معنای جداسازی و تجزیه اندیشه به نهایی‌ترین عناصر منطقی آن است. در اینجا به سادگی می‌توان به مثالهایی از حوزه‌های دیگر توجه کرد: درست همان‌طور که فیزیکدان پرتو نور را به وسیله یک منشور تجزیه می‌کند ـ همان‌طور که شیمی‌دان یک ماده شیمیایی را تجزیه می‌کند ـ فیلسوف نیز کم و بیش به همین شیوه عمل می‌کند: وظیفه او آشکار ساختن ساختار اندیشه، و برملا کردن هیأت منطقی است.[1]

«تحلیل» در این معنا در مقابل گمانزنی[2] قرار می‌گیرد. آن دسته از فلاسفهٔ تحلیلی که به این نوع تحلیلهای زبانی علاقه‌مند بوده‌اند، غالباً از گمانزنیها و نظریه‌پردازیهای متافیزیکی پرهیز داشته‌اند. اما بسیاری از فلاسفهٔ تحلیلی نیز بوده‌اند که از شیوه‌های تحلیلی (به معنای عام کلمه و نه لزوماً تحلیلهای زبانی) استفاده کرده و در عین حال از گمانزنی نیز بهره گرفته‌اند.

زمینه‌های تاریخی و فرهنگی خاصی که در آلمان و اتریش از یک‌سو، و در انگلستان از سوی دیگر، برقرار بود نیز در ظهور گرایشهای متنوع در درون نهضت فلسفه تحلیلی نقش بازی کرده است. از فرگه، مور و راسل معمولاً به عنوان بنیانگذاران اولیه این نهضت یاد می‌شود. اما تفاوت دیدگاهها و رهیافتهای این سه تن، در عین وجود وجوه مشترک در

---

1. Friedrich Waismann, *Philosophical Papers*, Dordrecht: Reidel, 1977.
2. speculation

نظرگاههای فلسفی‌شان، بذر تفاوت و تنوع را از همان آغاز در زمین مستعد این نهضت جای داد.

فرگه تلاش فلسفی خود را در پاسخ به تحولاتی آغاز کرد که در طی قرن نوزدهم در فضای فلسفی آلمان به وقوع پیوسته و در دهه‌های آخر قرن نوزدهم به اوج تازه‌ای رسیده بود.[۱] تلاش فلسفی راسل و مور در پاسخ به تحولاتی بود که در حوزه‌های فلسفی انگلستان در اواخر قرن نوزدهم جریان داشت.[۲] نکته حائز اهمیت آنکه در اواخر قرن نوزدهم دو سنت فرهنگی-فلسفی کاملاً متفاوت در آلمان و انگلستان برقرار بود.

در آلمان قرن نوزدهم، تفسیر ایده‌آلیستی فلاسفه‌ای نظیر هگل، فیخته[۳]، و شلینگ[۴]، از فلسفه کانت، در دهه ۱۸۳۰ و در اوج اقتدار و نام‌آوری هگل با بحران مواجه شد. در این بحران علل سیاسی، اجتماعی، علمی و فلسفی نقش داشتند. همکاری هگل با رژیم خودکامه پروس که به دنبال انقلاب جولای ۱۸۳۰ متزلزل شده بود، اعتبار این فیلسوف و نظام فلسفی‌اش را خدشه‌دار ساخته بود. متفکرانی مانند هاینه، فویرباخ، مارکس و انگلس نظام هگلی را از این دیدگاه سیاسی مورد حمله قرار دادند.

از سوی دیگر پیشرفتهای علمی و تکنولوژیک در اروپا که به دوران انقلاب صنعتی گام نهاده بود، سبب شد تا روش ایده‌آلیستها که بر آن بودند همه انحاء معرفت را به روش پیشینی (غیرتجربی) از چند اصل اولیه

---

۱. در مورد شرایط فرهنگی و فلسفی آلمان در قرن نوزدهم رک.

H. Sluga, *Frege*, Routledge & Kegan Paul, 1980.

ترجمه فارسی این اثر به زودی از سوی انتشارات هرمس منتشر خواهد شد.

F. Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1979.

۲. شرایط فرهنگی و فلسفی انگلستان در قرن نوزدهم در دو کتاب ذیل بازگو شده است:

John Skorupski, *English Language Philosophy 1750–1994*, OUP, 1993.

Peter Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

3. Fichte

4. Schelling

استخراج کنند، به‌کلی جاذبه خود را در نظر نسل جوان و جویای دانش از دست بدهد. دانشمندان تجربی و فلاسفهٔ طبیعی[1] در دانشگاههای مختلف تعارض آشکار استنتاجات فلاسفه ایده‌آلیست را با شواهد تجربی به دانشجویان می‌آموختند. تأثیر این آموزشها تا بدانجا بود که در سال ۱۸۴۱ هنگامی که دربار پروس از شلینگ پیر، فیلسوف پرآوازه، دعوت کرد تا به برلین بیاید و به پاسخگویی به حملات روشنفکران بپردازد، کمتر کسی در جلسات سخنرانی وی حاضر شد، حال آنکه در گذشته این جلسات همواره با استقبال بیش از حد روبرو می‌گردید.

نقایص درونی نظامهای فلسفی ایده‌آلیستی قرن نوزدهم و ناتوانی فیلسوفان مروج این دیدگاه در پاسخگویی به مسائل نوپدیده، سبب شد تا اندک‌اندک راه برای نوعی رهیافت فلسفی، یا به عبارت بهتر، نوعی ایدئولوژی تازه هموار شود. این ایدئولوژی که می‌توان آن‌را نوعی اصالت علم تجربی (ناتورالیسم)[2] نامید خواستار حذف رهیافتهای گمانزنانه و استدلالات پیشینی، و ترویج تجربه‌گرایی بود. این روحیه جدید را می‌توان به بهترین نحو در اظهار نظرهای دانشمندان سرشناس این دوره مشاهده کرد. به عنوان مثال یوستوس فن لای‌بگ[3] شیمی‌دان می‌نویسد:

> من نیز بخشی از دوران تحصیل خود را در دانشگاهی سپری کردم که بزرگ‌ترین فیلسوف قرن، یعنی شلینگ، الهام‌بخش جوانان مستعد دانشجو به گرته‌برداری و بهره‌گیری مشتاقانه بود. چه کسی می‌توانست در برابر این بیماری مسری، که از کلمات و ایده‌ها سرشار بود، اما از معرفت واقعی و مطالعه جدی به‌کلی تهی، مقاومت ورزد؟ این دوران دو سال از گرانبهاترین ایام عمر مرا بر باد داد. من نمی‌توانم ضربه روحی و حیرتی را که به دنبال بیداری از این کابوس جنون‌آمیز عارضم شد، توصیف کنم. چه

1. Naturphilosophen
2. naturalism
3. Justus von Liebeg

> شمار جوانان بسیار مستعدی را نظاره‌گر بوده‌ام که به اغفال این تزویر از دست رفتند؛ و چه شمار ناله‌های وااسفاء را شنیده‌ام، که بر روانهای یکسره تباه‌گشته، سر داده شده‌اند.[۱]

اما این رویکرد افراطی نیز به تدریج از نیمه دوم قرن نوزدهم با مخالفتهایی از جانب متفکران آلمانی‌زبان روبرو شد و از دهه ۱۸۷۰ به بعد رو به ضعف گذارد. از جمله پرچمداران یکی از این جریانهای معارض فلاسفه نوکانتی بودند که از سال ۱۸۶۵ شعار بازگشت به کانت را مطرح ساختند و به تدریج موقعیت خود را در اغلب دانشگاههای مهم آلمان از جمله دانشگاه ینا، که فرگه دوره کارشناسی (لیسانس) خود را در آنجا به پایان برد و بعداً نیز در آن به تدریس پرداخت، مستحکم ساختند. جریان مهم دیگری که با ناتورالیسم به مخالفت برخاست نو-پوزیتیویسم بود که مروّجان آن در دانشگاههای برلین، گوتینگن، و مؤسسه پژوهشی قیصر ویلهلم، نفوذ داشتند و آموزه‌های ارنست ماخ را تعلیم می‌دادند. ماخ ابتدا نوکانتی بود و به وجود عناصر پیشینی در معرفت باور داشت، اما بعد از این موضع اعراض کرد و نوعی رهیافت اصالت پدیدار حسی (فنومنالیسم)[۲] افراطی را در پیش گرفت.

در نتیجهٔ معارضه‌های فکری میان گروههای مختلف، در فضای فلسفی آلمان نوعی تغییر رویکرد قابل ملاحظه پدید آمد. از یک‌سو، فلاسفه این نکته را آموخته بودند که باید به علم تجربی احترام بگذارند و از آن چیز بیاموزند. از سوی دیگر، این اعتقاد به نحو مبهم مطرح شده بود که برخلاف نظر طرفداران اصالت علم تجربی (ناتورالیسم)، کارکرد فلسفه و علم یکسان نیست. تغییری که در فضای فکری-فرهنگی کشورهای آلمانی‌زبان پدید آمد، به خوبی در مضمون درسی که فرانتس برنتانو[۳] در سال ۱۸۷۴، پس از

---

۱. به نقل از H. Sluga، پیشین، ص ۱۵.

2. phenomenalism

3. Franz Brentano

انتصاب به سمت استادی دانشگاه وین عرضه کرد، منعکس است. عنوانی که برنتانو برای درس خود برگزیده بود، «دلایل بی‌علاقگی به حوزه فلسفه» بود و او در این خصوص به چهار دلیل عمده اشاره کرد:

۱) فقدان قضایای مورد قبول عموم؛

۲) کثرت انقلابهای تمام‌عیار در فلسفه؛

۳) دسترس‌ناپذیر بودن تجربی هدفی که فلاسفه برای خود برگزیده‌اند؛

۴) ناممکن بودن کاربرد عملی فلسفه.

برنتانو تأکید کرد که علی‌رغم این نقاط ضعف که از ابتدا با فلسفه همراه بوده و از قرن هفدهم به بعد و با رشد علم تجربی برجسته‌تر شده، شماری از پرسشها وجود دارد که تنها فلسفه از عهده پاسخگویی به آنها برمی‌آید. این پرسشها به حوزه روان‌شناسی توصیفی (فلسفی) تعلق دارند. نظر برنتانو در این خصوص که روان‌شناسی، برخلاف دعوی ناتورالیست‌ها و نو-پوزیتیویستها محدود به حدود تجربی نیست، متکی به تمایزی بود که اول‌بار به وسیله کانت مطرح شده بود و نوکانتی‌ها برای آن اهمیت زیادی قائل بودند. تمایز مورد بحث عبارت بود از تمایز میان شرایط روان‌شناسانه ذهنی مربوط به اندیشیدن، و محتوای عینی اندیشه.

پدیدارشناسی هوسرل[1] و رهیافت منطقی فرگه از دیدگاههای برنتانو تأثیر زیادی پذیرفته است. به عنوان مثال تمایز مورد اشاره برنتانو، نظریه‌ای بود که فرگه با حدّت و شدت از آن دفاع می‌کرد و نظام فکری خود را برمبنای آن بنیاد نهاده بود. گوتلوب فرگه و ادموند هوسرل که بنیانگذار دو نهضت فلسفی متفاوت به شمار می‌آیند، از سرچشمه‌های مشترک فکری دیگری نیز بهره‌مند بوده‌اند و هر دو به تأثیراتی که از کانت، لایب‌نیتس، لوتز، و شماری دیگر از فیلسوفان و منطقیین و ریاضی‌دانان پذیرفته‌اند، تأکید کرده‌اند. اما برخلاف هوسرل که کاوشهای فلسفی‌اش را از یک موضع اصالت

1. Husserl

روان‌شناسانه آغاز کرد، فرگه با این گرایش مخالف بود. او در نقد تندی که به سال ۱۸۹۴ بر کتاب فلسفه حساب[1] هوسرل نگاشت، از تلاش هوسرل برای ایجاد بنیانی متکی به رهیافت اصالت روان‌شناسانه برای علم حساب، به شدت انتقاد کرد: «به هنگام مطالعه این کتاب زیان عظیمی را که از رهگذر مداخله روان‌شناسی در منطق پدید آمده تشخیص دادم و تصمیم گرفتم ابعاد این زیان را کاملاً روشن سازم. خطاهایی که به اعتقاد من ناشی از یک بیماری فلسفی است و کمتر ربطی به نویسنده دارد.»[2]

هوسرل دو سال بعد و تحت تأثیر مستقیم انتقاد فرگه رهیافت اصالت روان‌شناسانه را به کلی کنار گذارد. اما علی‌رغم بهره فراوانی که از آرای فرگه برده بود، به این دِین اذعان نکرد، و در آثار بعدی خود تنها به یکی دو اشاره نیشدار به فرگه بسنده کرد و از جمله در یکی از مقالاتی که چند سال بعد منتشر ساخت، با این عبارت از فرگه یاد کرد: «یک غریبه بسیار باهوش که نه به عنوان یک ریاضی‌دان، و نه در مقام یک فیلسوف، هیچ ثمری به بار نیاورد.»[3]

فرگه که در ۱۸۴۸ در شهر ویسمار[4] به دنیا آمده بود و تحصیلات مقدماتی را در شهر زادگاه خویش به پایان برده بود، در ۲۱ سالگی برای تحصیل ریاضی به دانشگاه ینا رفت و از آنجا برای اخذ درجه دکتری به دانشگاه گوتینگن نقل مکان کرد. او در ۱۸۷۴ به عنوان مربی در دانشگاه ینا به تدریس پرداخت و پنج سال بعد، پس از انتشار مهم‌ترین اثر خود مفهوم‌نگاشت

---

1. *Philosophie der Arithmetic*, 1891.

۲. نقد فرگه در منبع ذیل به چاپ رسیده:

Gottlob Frege, «Review of Dr. Husserl's Philosophy of Arithmetic», *Mind*, vol. LXXXI, 1972.

ترجمه فارسی مختصرشدهٔ این متن به وسیله آقای دکتر ضیا موحد در نشریه فرهنگ، کتاب یازدهم، پائیز ۱۳۷۱، درج شده است.

۳. منقول در H. Sluga، پیشین.

4. Wismar

(مفهوم‌نگاری)[1] به سِمَتِ استادیار ارتقا یافت. فرگه از همان آغاز به مطالعات در بنیاد ریاضیات علاقه داشت و بر آن بود تا با تأسیس مبنایی مستحکم برای این معرفت، زمینه را برای تحکیم مبانی علوم تجربی آماده سازد. اما کاوشهای او در ریاضیات توجه او را بیش از پیش به منطق جلب کرد و وی را مصمم ساخت که پروژه تأسیس مبانی مستحکم برای ریاضیات و علوم تجربی را از مسیر ابداع یک منطق قدرتمند به انجام رساند. خود او در این زمینه در اواخر عمر چنین اظهار نظر کرده است: «با ریاضیات آغاز به کار کردم. به نظرم می‌رسید که نیاز فوری به مبانی قویم در علوم تجربی وجود دارد... نقص منطقِ زبان طبیعی سد راه محسوب می‌شد. در مفهوم‌نگاشت، راه درمان را جستجو کردم. به این ترتیب از ریاضیات به منطق کشانده شدم.»[2]

تلاشهای فرگه به منظور ابداع زبان قدرتمندی که به کار انتقال مفاهیم علمی بیاید و در عین حال از کژتابیهای زبانهای طبیعی برکنار باشد، او را به ابداع منطق ریاضی رهنمون شد. به این ترتیب فرگه توفیق یافت منطق تازه‌ای را ارائه دهد که به مراتب تواناتر از منطق کلاسیک بود که به وسیله ارسطو (۳۲۲ـ۳۸۴ پیش از میلاد) تصنیف شده بود و به همت متفکران مسلمان و نیز منطقیین اروپایی در قرون گذشته بسط یافته بود. فرگه با استفاده از برخی مفاهیم ریاضی نظیر تابع و سرشناسه[3] و با بهره‌گیری از شیوه استدلال در ریاضیات، ابزار نیرومندی برای تحلیل محتوای منطقی قضایا فراهم آورد و زمینه را برای آنچه که در تاریخ فلسفه در قرن بیستم به چرخش زبانی[4] شهرت یافته (یعنی انجام پژوهشهای فلسفی از طریق کاوش در ساختارهای زبانی) هموار ساخت.

فرگه به دنبال کتاب مفهوم‌نگاشت، پروژه تحویل ریاضیات به منطق را با

---

1. *Begriffsscherift* = *Concept Notation*

2. G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, ed. H. Hermes *et. al.*, Hamburg, 1969, p. 273.

3. function and argument

4. linguistic turn

انتشار دو کتاب دیگر، مبانی حساب (۱۸۸۴)[1] و قوانین بنیادین حساب[2] (در دو جلد، ۱۸۹۲ و ۱۹۰۳) ادامه داد. رهیافت اصلی فرگه در تکمیل این پروژه که از آن با اصطلاح اصالت منطق (لوجیسیزم)[3] یاد می‌شود، تعریف مفهوم عدد برحسب مفهوم مجموعه بود. اما کشف یک پارادوکس در مورد مجموعه‌ها به وسیله راسل در سال ۱۹۰۲ و اندکی پیش از انتشار دومین مجلد قوانین بنیادین حساب، تلاش فرگه را به نحو پیش‌هنگام با ناکامی روبرو ساخت.

فلسفه تحلیلی در انگلستان باکاوشهای جرج ادوارد مور[4] و برتراند راسل در آغاز قرن اخیر متولد شد و رو به رشد گذارد. مور و راسل در دهه ۱۸۹۰ در کیمبریج به تحصیل اشتغال داشتند. در آن هنگام در انگلستان و امریکا فلسفه نو-هگلی بیش از دیگر مکاتب فلسفی رواج داشت و اغلب دانشکده‌ها و گروههای فلسفه در اختیار طرفداران این دیدگاه بود. فلسفه نو-هگلی نوعی نظام ایده‌آلیستی بود مبتنی بر دیدگاههای هگل و غرض از آن ارائه نظام یکپارچه و متلائمی درباره ماهیت واقعیت، و رابطه انسان و ارزشهای او با آن بود.

مور و راسل چندسالی تحت جاذبه فلسفه نو-هگلی قرار داشتند اما دیری نگذشت که دریافتند این رهیافت برای پاسخگویی به پرسشهای اصلی فلسفی کفایت نمی‌کند و عَلَم مخالفت با آن‌را افراشتند. البته هرچند این دو تن در مخالفت با ایده‌آلیسم نو-هگلی متحد بودند، رویکردی که برای مقابله با آن اختیار کردند، بعضاً دارای تفاوتهای اساسی بود. بخش قابل توجهی از تعارض درونی در فلسفه تحلیلی را می‌باید در تفاوت دیدگاه مور و راسل جستجو کرد.

مور (۱۹۵۸ــ۱۸۷۲) کاوش خود را با تلاش برای فهم دقیق معنای

---

1. *Grundlagen der Arithmetik* = *Foundations of Arithmetic*
2. *Die Grundgesetze der Arithmetik* = *The Basic Laws of Arithmetic*
3. logicism
4. George Edward Moore

گزاره‌های متافیزیکی که به وسیله نو-هگلی‌ها مطرح شده بود آغاز کرد و متذکر شد که در همه مطالعات فلسفی، مشکلات و عدم توافقهایی که تاریخ فلسفه از آنها سرشار است عمدتاً ناشی از یک علت ساده است: یعنی تلاش برای پاسخگویی به پرسشها، بدون آنکه ابتدائاً این نکته روشن شود که پرسشی که قرار است بدان پاسخ داده شود چیست. مور در جریان تحقیقات خود برای فهم دقیق معنای پرسشها و پاسخهای فلسفی نو-هگلی‌ها به این نتیجه رسید که بسیاری از نتایجی که در این نظام اخذ شده‌اند، اگر خوب فهمیده شوند، بطلانشان بلافاصله آشکار خواهد شد.

مور در کاوشهای فلسفی خود از دو ابزار اصلی کمک گرفت: پذیرش قضاوت عقل سلیم و فهم متعارف، و استفاده از معنای معمول کلمات و واژگان، آموزه اصلی او چنین بود: گمانزنی می‌باید پس از آن صورت بگیرد که معانی کلمات و عبارات به دقت فهم شده باشند. او از این ابزار از جمله در نقد نظریه «درونی بودن روابط» که از نظریه‌های اصلی ایده‌آلیسم نو-هگلی بود استفاده به عمل آورد. برمبنای این نظریه همه روابط درونی هستند و هر شیء، هویت[1] و ماهیت[2] خود را از روابطی که با دیگر اشیا موجود در عالم دارد کسب می‌کند و از این‌رو تغییر این روابط موجب تغییر هویت و ماهیت شیء می‌شود. به عنوان مثال اگر کسی اتومبیل خود را بفروشد و اتومبیل دیگری با مدل و مارک متفاوت ابتیاع کند، به دلیل آنکه ارتباطش با اتومبیلش تغییر کرده، ماهیت و هویتش نیز تغییر خواهد کرد.

مور در رد این نظریه کوشید روشن سازد معنای این ادعا که «همه روابط درونی هستند» دقیقاً چیست. و نتیجه گرفت که چون این ادعا با عقل سلیم و فهم عرفی در تعارض است، می‌باید نادرست باشد. زیرا به عنوان مثال اگر کسی اتومبیلش را عوض کند، عرف جامعه، او را فردی با هویت و ماهیت متفاوت به شمار نخواهد آورد.

---

1. identity 2. nature

برخلاف راسل که در جستجوی دستیابی به یقین بود، مور بر این باور بود که پیشاپیش بدان دست یافته است. او در مقاله مشهور «دفاعی از عقل سلیم»[۱] شماری از امور راکه معتقد بود به نحو یقینی بدانها دست یافته فهرست کرده بود. اینکه او یک انسان است، دارای بدن است، هیچ‌گاه در کره ماه حضور نداشته، و اینکه عالم زمانی بسیار طولانی پیش از به دنیا آمدن او برپای بوده، از جمله این امور محسوب می‌شد.

البته «اثبات» های مور، اثبات محسوب نمی‌شد، بلکه نوعی رهیافت به مسائل فلسفی به شمار می‌آمد: آن دسته از دیدگاههای فلسفی که عامّه بطلانشان را بدیهی می‌شمارد، می‌باید طرد کرد. نمونه‌های این قبیل دیدگاهها عبارتند از اینکه عالم ساخته ذهن ماست، یا آنکه عالم صرفاً از ماده ساخته شده، یا آنکه انسان مجبور است، یا آنکه دستیابی به معرفت ممکن نیست.

روشن است که رد این قبیل نظریات به معنای پایان یافتن بحثهای فلسفی نیست. مسأله، همان‌طور که خود مور توجه کرده بود، صدق یا حقیقتِ دیدگاههای مبتنی بر عقل سلیم نیست. بلکه مسأله اصلی در این مورد معنای این قبیل دعاوی است. اینکه بگوییم جهانی مستقل از ذهن ما وجود دارد دقیقاً به چه معناست؟ اینکه بگوییم دارای اراده آزاد هستیم چه معنایی دارد؟ برای پاسخگویی به این پرسشها باید به سراغ تحلیل برویم.

هدف تحلیل، از دیدگاه مور، دستیابی به هستومندی[۲] بود که از آن با نام «مفهوم» یاد می‌شود. کسی که معنای یک واژه، مثلاً «خیر» را می‌داند، واجد مفهوم آن است. در فرایند تحلیل تلاش می‌شود نحوه ارتباط این مفهوم با دیگر مفاهیم و چگونگی تمییز آن از سایر مفاهیم مشخص شود. شیوه مور آن بود که با تحلیل مفهومی مشخص سازد آیا کسانی که مدعی هستند مفاهیم معینی را می‌شناسند، حقیقتاً بدان معانی وقوف دارند یا نه.

---

1. G. E. Moore, «A Defence of Common Sense», in *Contemporary British Philosophy*, edited by J. H. Muirhead, Allen & Unwin, London, 1925.

۲. entity، هستومند، هستار.

تمایز میان صدق و معنای گزاره‌ها یکی از بخشهای اصلی فلسفه مور را تشکیل می‌داد. مور در تلاش آن بود که دریابد معنای گزاره‌هایی که ما درباره امور و رویدادها و اشیا بیان می‌کنیم، صرف‌نظر از صدق یاکذب آنها، چیست. این معنا، چنان‌که گفته شد، با «مفهوم» و نیز فرایند «تحلیل» ارتباط نزدیک دارد. به این اعتبار هرچند ممکن است فیلسوف در این مرحله کاری به صدق و کذب گزاره‌ها نداشته باشد، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که آیا «تحلیل» او صحیح است یا غلط. اینکه باکدام معیار درباره صحت یا عدم صحت «تحلیلها» تصمیم بگیریم، خود نوعی مسأله فلسفی محسوب می‌شود.

برتراند راسل (۱۹۷۰ــ۱۸۷۲) در کاوشهای فلسفی خود به دنبال دستیابی به معرفت یقینی بود. این ویژگی را هم در اشتغال نخستین او به منطق می‌توان دید، هم در پژوهشهایی که در سالهای بعد در خصوص تردید هیوم راجع به استقرا به انجام رساند. از این حیث می‌توان او را با دکارت مقایسه کرد. او نیز نظیر دکارت جستجو برای دستیابی به معرفت یقینی را از ریاضیات آغاز کرد. اما اثباتهای ریاضی متکی به اصول متعارف (اکسیومها)[1] هستند و می‌توان درباره این اصول تردید روا داشت. همین نکته موجب جلب توجه راسل به منطق شد. خود راسل در زندگینامه خویش به تأثیر مهمی که شرکت در کنگره فلسفی پاریس در سال ۱۹۰۰ برای او داشت اشاره کرده است. در این کنفرانس او با جیوزپه پی‌آنو[2] ریاضیدان ایتالیایی دیدار کرد و باکارهای او در مبانی ریاضیات آشنا شد و از طریق وی با آثار فرگه آشنایی پیدا کرد. راسل با تواضع یادآور شده که فرگه نخستین کسی بود که روش تحلیل منطقی را در بررسی مسائل فلسفی مورد استفاده قرار داد.

راسل در جستجو برای دستیابی به معرفت یقینی به منطق روی آورد و تأکید کرد که فلسفه و علم ذاتاً هماهنگ‌اند و تنها از حیث درجه کلیت

1. axioms 2. Giuseppe Peano

مسائل‌شان با یکدیگر تفاوت دارند. علاقه راسل به ریاضیات و منطق، با احترام فراوان برای دستاوردها و روش علم همراه بود و وی بر آن بود که با بالا بردن دقت کاوشهای فلسفی، این رشته را از حیث کارآمدی به پایه علم تجربی برساند. توجه به علم تجربی و نتایج آن و نیز توجه به نظامهای منطقی-زبانی صوری از جمله ویژگیهایی است که رهیافت راسل و شماری دیگر از فلاسفه تحلیلی را از رهیافت فلاسفه دیگر عضو این نحله مانند مور، ویتگنشتاینِ متأخر، و فلاسفه زبان متعارف جدا می‌سازد. به عنوان مثال رهیافت راسل در رد ایده‌آلیسم نو-هگلی به دلیل گرایش وی به ریاضیات و منطق، تا اندازه‌ای با رهیافت مور تفاوت داشت: راسل در رد نظریه درونی بودنِ روابط استدلال کرد که قبول این نظریه منجر به آن می‌شود که بخش اعظم گزاره‌ها و قضایای ریاضی کاذب تلقی شوند. استدلال راسل متکی بود به ضرورت وجود روابط غیرمتقارن جابجایی‌پذیر[1] (نظیر رابطه «بزرگ‌تر از» یا «کوچک‌تر از») میان اشیاء و اعداد بود. چنین رابطه‌ای نوعی نظم و ترتیبِ غیرمتقارن میان اشیاء یا اعداد برقرار می‌کند. راسل اعتقاد داشت در نظریه‌هایی که بر درونی بودن روابط تکیه می‌شود، همه روابط متقارن هستند و این امر موجب می‌شود تا نتوان تفسیر متلائمی از ریاضیات ارائه کرد.

توجه راسل به منطق او را به ابداع نظریه توصیفات معین[2] رهنمون شد که فرانک رمزی[3] منطقدان و فیلسوف برجسته انگلیسی معاصر راسل، از آن به عنوان یک نمونه مثال‌زدنی روش تحلیل منطقی یاد کرده است. بر طبق نظریه راسل، جمله «سعدی نویسنده گلستان است» با عبارت ذیل هم‌معناست: «xای هست به طوری که x نویسنده گلستان است و، برای همه yها این نکته صادق است که، اگر y نویسنده گلستان باشد، در آن صورت y همان x است.»[4]

---

1. transitive asymmetrical relations
2. Theory of Definite Descriptions
3. Frank Ramsy
۴. در قالب نمادهای منطقی، عبارت فوق را می‌توان چنین نمایش داد:

از این مثال می‌توان دریافت که اولاً، جمله‌ای که دارای ساخت دستوری ساده موضوع-محمولی است ممکن است واجد ساخت منطقی بسیار پیچیده‌ای باشد. بنابراین ساختار دستوری و ساختار منطقی لزوماً یکسان نیستند. ثانیاً، مفاهیم منطقی معنادار و حائز اهمیت ممکن است در یک جمله به نحو ضمنی، و نه در قالب کلمات، ظاهر شده باشند. به این اعتبار در جمله «سعدی نویسنده گلستان است» مفاهیم وجود (وجود دارد)، کلیت (همه)، مشروط بودن (اگر-آنگاه)، و اینهمانی مندرج‌اند. تحلیل منطقی قضیه این اجزا را آشکار می‌سازد.

مور و راسل در عین مخالفت با ایده‌آلیسم نو-هگلی، با متافیزیک به طور کلی، در ستیز نبودند و اعتقاد داشتند رهیافتشان، شیوه مؤثرتری را برای دستیابی به حقایق متافیزیکی ارائه می‌دهد. اما نسل بعدی فلاسفه تحلیلی که به کاوشهای زبانی علاقه‌مند بودند، با الهام از آموزه‌های مور و راسل در مسیری متفاوت با آنان گام برداشتند و به تدقیق این نظریه پرداختند که اغلب مسائل متافیزیکی بی‌پاسخ هستند. لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) که یک‌سالی را به شاگردی راسل گذراند مدعی شد مشکل اصلی مسائل متافیزیکی آن نیست که تاکنون فلاسفه نتوانسته‌اند پاسخهای خرسندکننده‌ای برای آنها بیابند، بلکه مشکل از اینجا ناشی می‌شود که این مسائل اساساً مسأله به شمار نمی‌آیند زیرا فاقد حداقل شرایط معنادار بودن هستند. همه گفتارهای معنادار ماهیتاً تجربی هستند ولی قضایای متافیزیکی تجربی نیستند. قضایای ریاضی و منطق نیز صرفاً همانگویی به شمار می‌روند و ضرورتشان نیز از همین نکته ناشی می‌شود.

از جمله مسائل اصلی **رساله منطقی-فلسفی**[1]، کتابی که ویتگنشتاین آن‌را در

→ $(x)\ (Gx\ \&\ (y)\ (Gy \rightarrow y = x)$

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico–Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

دوران حضور در جبهه جنگ تحریر کرده بود، آن بود که چگونه علائم زبانی می‌توانند به نحوی معنادار با عالم ارتباط برقرار کنند. یا به عبارت دیگر: چگونه زبان امکان‌پذیر است؟ پاسخ ویتگنشتاین ارائه یک نظریه تصویری[۱] از ارتباط میان زبان با واقعیت بود. آنچه که ویتگنشتاین جملات (قضایای) بدوی یا اساسی می‌نامید[۲] متشکل است از نامهایی که نماینده چیزها یا اشیا در عالم هستند. روابط متقابل اجزا جملات، نشان‌دهنده روابط متقابل اشیا در یک وضع و حال امکانی در عالم هستند. همه جملات معنادار جملات دارای ارزش صدق به شمار می‌آیند. اشیاء، جواهر عالم محسوب می‌شوند. روابط امکانی اشیاء در یک وضع و حال امکانی، و نیز روابط اسامی در جملات معنادار، صورت منطقی، یعنی گوهر عالم، را به وجود می‌آورند. به این ترتیب گوهر زبان و عالم یکی است.

دیدگاه ویتگنشتاین در رساله متکی به یک تحلیل دومرحله‌ای درباره زبان است. نخست آنکه شخص می‌باید بتواند جملات بدوی را به نامهایی تجزیه و تحلیل کند که در پی هم قرار گرفتن آنها در جمله متناظر است با نحوه قرارگیری اشیاء در عالم. دیگر آنکه، شخص می‌باید بتواند همه جملات معنادار را به صورت تابع صدق جملات بدوی نمایش بدهد.

راسل نیز در آثاری که بلافاصله قبل و بعد از انتشار رساله به چاپ رساند دیدگاههایی کم و بیش مشابه ویتگنشتاین را درباره منطق زبان و منطق عالم ارائه داد. او برای دیدگاههای خود نام معنی‌دار اتمیسم منطقی[۳] را بر سر زبان انداخت. تلقی منطقی-اتمی مشخصه بخش بزرگی از فعالیتی محسوب می‌شد که به نام فلسفه تحلیلی شهرت یافته است. حال آنکه نظریه تصویری زبان تأثیر نسبتاً اندکی بر تحولات بعدی فلسفه تحلیلی داشته است.

یکی از غرایب نظریه زبانی ویتگنشتاین در رساله آن است که بر اساس این

---

1. picture theory of language
2. elementary sentences = Elementarsatz
3. Logical Atomism

نظریه نمی‌توان مثالهایی از جملات و نامهای بدوی، و نیز اشیای موجود در عالم ارائه داد. این ویژگی با غرابت دیگر این نظریهٔ عمیقاً متافیزیکی مرتبط است: نه‌تنها صورت منطقی زبان در زیر صور دستوری «زبان چنان‌که هست» پنهان می‌شود، نکته‌ای که به وسیله نظریه توصیفات معین راسل آشکار شده، بلکه توصیف این صورت منطقی در خود زبان نیز علی‌الاصول غیرممکن است. به این ترتیب زبان ایده‌آل ویتگنشتاین به درستی به «زبانِ هرگز-هرگز»[1] شهرت یافته است. ساختار شفافِ منطق زبان، خود را در گفتار معنی‌دار نشان می‌دهد اما نمی‌توان درباره آن توضیح زبانی داد و گفت که دارای این یا آن صورت است.

ویتگنشتاین در دیباچه خویش بر رساله می‌گوید که مسائل فلسفه محصول «بدفهمی منطق زبان است. تمام معنای این کتاب را احیاناً می‌توان در قالب این کلمات خلاصه کرد: آنچه را که اساساً بتوان بیان کرد می‌توان به وضوح بیان کرد، و آنچه را که نتوانیم درباره‌اش سخن بگوییم باید به سکوت برگزار کنیم.» به اعتقاد ویتگنشتاین وقتی شخص درک روشنی از منطق زبان داشته باشد، منطقی که در استفاده معنی‌دار از زبان نموده می‌شود، آنگاه مسائلی که به منزله مسائل فلسفی مطرح شده بوده‌اند، ناپدید خواهند شد. مسائل فلسفی به این اعتبار شبه‌مسأله به شمار می‌آیند. آنها را نمی‌توان حل کرد، بلکه می‌باید منحل کرد. در فلسفه نمی‌توان آرایی ارائه کرد که بتوان له یا علیه آنها استدلال نمود. به عنوان مثال اینکه عالمی در خارج وجود دارد، به بیان دقیق، موضعی نیست که شخص بتواند با استدلالهای رئالیستی از آن دفاع کند یا با استدلالهای ایده‌آلیستی آن‌را ابطال سازد. دلیل این امر آن است که به اعتقاد ویتگنشتاین نمی‌توان درباره «کلّ عالم» به نحو معنادار سخن گفت.

ویتگنشتاین پس از تحریر رساله فعالیت فلسفی را کنار گذارد. او بر این

---

1. never-never language

باور بود که تکلیف مسائل فلسفی را برای همیشه روشن ساخته است. او در مقدمه رساله متذکر شده بود که اگر بتوان برای اثر وی ارزشی در نظر گرفت آن‌را می‌باید در دو نکته جستجو کرد. نخست در اندیشه‌هایی که در آن عرضه شده و دیگر در صدق این اندیشه‌ها. ویتگنشتاین مذعن بود که در خصوص نحوه بازگو کردن آنچه در ذهن داشته چنان‌که باید از عهده برنیامده اما «از طرف دیگر صدق اندیشه‌هایی که در اینجا گفته شده‌اند به نظر من خدشه‌ناپذیر و قطعی است. بنابراین من به شخصه معتقدم، در همه نکات اساسی، راه حل نهایی مسائل را به دست آورده‌ام.»

هرچند ویتگنشتاین تکاپوهای فلسفی خود را متوقف ساخت، اما رساله بر دو گروه از فلاسفه تأثیر گسترده‌ای برجای گذارد. گروه نخست فلاسفه تحلیلی کیمبریج بودند که در مقابله خود با ایده‌آلیسم، فلاسفه نئو-رئالیست را که در اروپا ظاهر شده بودند در زمره حامیان و متحدان خود محسوب می‌داشتند. گروه دوم موریتس شلیک[1] و دوستانش در حلقه وین بودند که نهضت پوزیتیویسم منطقی را در درون فلسفه تحلیلی تأسیس کردند. اما برخلاف فلاسفه تحلیلی کیمبریج، اعضای حلقه وین خود را ادامه‌دهنده راه پوزیتیویستهای قرن نوزدهم و به خصوص ارنست ماخ محسوب می‌داشتند، و بنابراین به رهیافت آنان به عنوان نوعی «ایده‌آلیسم» نظر می‌شد نه «رئالیسم». رهیافت فلاسفه کیمبریج دو ریشه داشت یکی به مور باز می‌گشت و دیگری به راسل. می‌توان ثنویت مشابهی را در حلقه وین نیز مشاهده کرد که یکی ناشی از رهیافت شلیک بود و دیگری به رهیافت کارنپ ارتباط داشت. کارنپ از بسیاری جهات دنباله‌رو راسل بود. در حالی که شلیک بیشتر به مور شبیه بود و البته از ویتگنشتاین نیز عمیقاً تأثیر پذیرفته بود.

در همان سالی که حلقه وین بیانیه مشهور خود را با عنوان «جهان‌بینی

---

1. Moritz Schlick

علمی: حلقه وین»[1] منتشر ساخت (۱۹۱۹)، ویتگنشتاین به کیمبریج بازگشت و در آنجا در دهه ۱۹۳۰ یک «فلسفه جدید» را بسط داد، که در آن رهیافت تازه‌ای به فلسفه اختیار شده بود که نظرگاههای قبلی وی را کنار می‌گذارد. دیدگاه ویتگنشتاین در این مرحله به نحو بنیادی با رهیافت راسل تفاوت پیدا کرده بود. روابط شخصی میان آن دو نیز به سردی گراییده بود. راسل تحول دیدگاههای ویتگنشتاین را در دوره بعد از جنگ نوعی انحطاط نامیده و تأثیر آن‌را بر فلسفه مصیبت‌بار به شمار آورده بود.

در رهیافت جدید، ویتگنشتاین، احتمالاً تحت تأثیر مور، توجه خود را به تحلیل صور زبان و گفتار متعارف معطوف ساخت. اما برخلاف مور که به یافتن پاسخ برای پرسشهای متافیزیکی قائل بود، ویتگنشتاین به این نتیجه رسید که سردرگمیهای متافیزیکی عمدتاً ناشی از عدم توجه به نحوه عمل پیچیده زبان است. این عدم توجه به بروز نوعی «دلشوره زبانی»[2] منجر می‌شود که خود را در قالب تلاش برای مطرح ساختن پرسشهای متافیزیکی و پاسخگویی به آنها آشکار می‌سازد. به اعتقاد ویتگنشتاین این پرسشها، پرسشهایی اصیل نیستند و می‌توان بدانها پاسخ داد. آنچه که می‌باید صورت گیرد آن است که سرچشمه و منشأ این «دلشوره» از طریق توصیف خلاقانه نحوه عمل زبان، آشکار شود. در این رهیافت، مسائل فلسفی حل نمی‌شوند، بلکه منحل می‌شوند. به این ترتیب پس از منحل شدن همه مسائل فلسفی، هیچ باقیمانده‌ای از «حقایق فلسفی» برجای نخواهد ماند.

در این‌که ویتگنشتاین در رشد شاخه زبانی فلسفه تحلیلی تأثیر زیادی داشته، تردیدی نیست. اما اینکه بتوان ویتگنشتاین متأخر را فیلسوف تحلیلی به شمار آورد، محل تأمل است. کتاب **پژوهشهای فلسفی**[3]، محصول اصلی دوره دوم تأملات ویتگنشتاین، به شیوه‌ای تألیف شده که کم و بیش با روش

1. The Scientific World View: The Vienna Circle
2. linguistic anxiety
3. *Philosophical Investigations*

تحلیلی متفاوت و احیاناً حتی در مواردی معارض است. ویتگنشتاین متأخر تا حدودی شبیه مور است هرچند که انتقادات مهمی نیز از رهیافت وی به عمل می‌آورد. اما رساله منطقی-فلسفی را می‌توان در راستای همان نوع فلسفه تحلیلی تلقی کرد که راسل و حلقه وین مدافعش بودند.

با وجود تفاوتهایی که در میان دیدگاههای ویتگنشتاین اولیه و متأخر وجود دارد، یک هسته مشترک نیز در میان آراء این دو دوره به چشم می‌خورد. در هر دو دوره پدیدار زبان محور اصلی توجه ویتگنشتاین به شمار می‌آید. گواینکه نوع نگاه او به این پدیدار طی این دو دوره یکسان نبوده است. از این گذشته، در هر دو دوره، مسائل فلسفی از دیدگاه او مسائل اصیل تلقی نمی‌شده‌اند و ظهور آنها ناشی از عدم توجه دقیق به سازوکار زبان بوده است. وظیفه فیلسوف نیز آن بوده است که با فهم صحیح ساختار و نحوه عمل زبان، این «شبه‌مسائل» را منحل کند. ویتگنشتاین همچنین، در هر دو دوره بر اهمیت روش خود تأکید ورزیده است. جی. ئی. مور که در کلاسهای او در کیمبریج شرکت جسته بود نقل کرده است که ویتگنشتاین مدعی بود روش او همان تأثیری را در فلسفه پدید می‌آورد که در فیزیک با اتخاذ روش گالیله و در شیمی با طرد کیمیا گری پدید آمد.[1]

پوزیتیویسم منطقی که از قدرتمندترین جریانهای درون فلسفه تحلیلی محسوب می‌شد، در نیمه سوم قرن بیستم در وین شکل گرفت. سابقه این نهضت به سال ۱۹۰۷ و جلسات روزهای پنجشنبه یک گروه از دانشجویان دوره دکتری در دانشگاه وین بازمی‌گشت. این دانشجویان که در رشته‌های مختلف (نظیر فیزیک، ریاضیات، و اقتصاد) مشغول به تحصیل بودند، پس از فراغت از تحصیل در مشاغل دانشگاهی به کار سرگرم شده بودند. یکی از

1. G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930–1933, I–III», *Mind 63 & 64*, reprinted in G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, 1959.

آنان، یعنی هانس هان[1]، که در سال ۱۹۲۱ به سمت استاد کرسی ریاضیات دانشگاه وین منصوب شده بود، با خالی شدن کرسی ماخ-بولتزمن در حوزه علوم استقرایی در ۱۹۲۲ از موریتس شلیک فیزیکدان ساکن کی‌یل[2] دعوت کرد تا برای در اختیار گرفتن این کرسی به وین بیاید. با ورود شلیک به زودی گروهی از روشنفکران و محققان دانشگاهی در رشته‌های مختلف، از جمله اعضای ثابت جلسات روز پنجشنبه، به دور وی گرد آمدند و به منظور انجام کاوشهای منظم فلسفی، مجمعی را تشکیل دادند. این جمع که اعضای آن برای خود نام پوزیتیویستهای منطقی را برگزیده بودند به حلقه وین شهرت یافت. حلقه در اواخر دهه ۱۹۲۰ بیانیه‌ای (مانیفستی) درباره جهان‌بینی علمی منتشر ساخت که در آن از جمله بر این نکته تأکید شده بود که وظیفه فلسفه عبارت است از تحلیل زبانِ علم. اعضای حلقه وین در توجه به اهمیت علم تجربی و مخالفت با مابعدالطبیعه با یکدیگر اشتراک داشتند و بر آن بودند که گزاره‌هایی که تجربه‌پذیر نباشند بی‌معنا هستند.

این رهیافت تازه به فلسفه در اروپا با استقبال مواجه شد و برخی از فلاسفه و دانشمندان که در پراگ، ورشو، کشورهای اسکاندیناوی، آلمان، و انگلیس حضور داشتند همبستگی خود را با دیدگاههای اعضای حلقه اعلام داشتند و به همکاری با آنان پرداختند. به عنوان مثال در برلین گروهی از فلاسفه، نظیر هانس رایشنباخ[3] (۱۹۵۳ـ۱۸۹۱)، کارل همپل[4] (۱۹۹۸ـ۱۹۰۵)، و فن میسس[5] (۱۹۵۳ـ۱۸۸۳)، حلقه‌ای تحت عنوان حلقه برلین به راه انداختند که از دیدگاههایی کم و بیش مشابه حلقه وین دفاع می‌کرد. این هر دو گروه با برخی از منطق‌دانان سرشناس لهستانی نظیر آلفرد تارسکی[6] (۱۹۸۲ـ۱۹۰۲) نیز در تماس بودند.

آلفرد جی. اِیر[7] (۱۹۸۹ـ۱۹۱۰)، فیلسوف تجربی‌مشرب انگلیسی،

---

1. Hans Hahn
2. Kiel
3. Hans Reichenbach
4. Carl Hempel
5. von Mises
6. Alfred Tarski
7. Alfred J. Ayer

دیدگاههای پوزیتیویستهای منطقی را با تحریر کتاب زبان، حقیقت و منطق (۱۹۳۶) به جهان انگلیسی‌زبان معرفی کرد. هرچند خود ایر، زیر فشار انتقادات، به زودی بسیاری از دیدگاههای مطروحه در کتاب را تغییر داد، اما این اثر به واسطه نثر روان و زیبای آن تأثیر بسیار زیادی بر خوانندگان متون فلسفی در کشورهای انگلیسی‌زبان برجای گذارد و تا چند دهه بعد در اغلب دپارتمانهای فلسفه، به عنوان یکی از متون واجب‌القرائت به دانشجویان جوان توصیه می‌شد.

اعضای حلقه از طریق شلیک و فریدریش وایسمن[1] (۱۹۵۹ـ۱۸۹۶) با ویتگنشتاین در تماس بودند و از دیدگاههای فلسفی او بهره می‌گرفتند. رساله منطقی- فلسفی ویتگنشتاین نیز در جلسات اعضای حلقه خوانده می‌شد و درباره موضوعات مطروحه در آن بحث و تبادل نظر صورت می‌گرفت. از جمله نکاتی که شلیک، و به تبع او دیگر اعضای حلقه، از ویتگنشتاین آموختند آن بود که فلسفه نوعی فعالیت است که هدف آن روشن ساختن معنای جملات است. شلیک در مقدمه مشهورش در نخستین شماره نشریه شناخت با عنوان «نقطه تحول اساسی در فلسفه»، نوشت: «فلسفه جملات را روشن و واضح می‌سازد، و علم آنها را مورد تأیید تجربی قرار می‌دهد. ما در علم با صدق و حقیقت جملات سر و کار داریم، اما در اولی با این نکته که آنها واقعاً چه معنایی دارند.» این تفکیک میان صدق و معنی که در عین حال وجه تمایز میان علم و فلسفه را مشخص می‌کند، در عین حال که از ویتگنشتاین نشأت گرفته بود ریشه‌های دوری در مور داشت.

برمبنای این رهیافت، فلسفه زمانی به هدف خود دست می‌یابد که مسأله‌ای که با آن سر و کار دارد، ناپدید شود. از آنجاکه فلسفه برخلاف علم دارای موضوعی خاص نیست، ناپدید شدن مسائل به معنای ناپدید شدن خود فلسفه است. بنابراین نقطه تحولی که شلیک در مقاله خود به آن اشاره

1. Friedrich Waismann

کرده، در واقع به پایان خود فلسفه نیز اشاره داشته است. شلیک در جمله پایانی مقالهٔ خود که غالباً نقل شده، متذکر شده است: «در آن هنگام دیگر نیازی نیست که از "مسائل فلسفه" سخن گفته شود، زیرا با **همه** مسائل به شیوه‌ای فلسفی برخورد می‌شود، یعنی، به شیوه‌ای واضح و معنی‌دار.»

فریدریش وایسمن نیز به شیوه‌ای مشابه در مقاله «تحلیل منطقی چیست؟» که در آخرین شمارهٔ نشریه شناخت قبل از شروع دومین جنگ جهانی به چاپ رسید متذکر شد:

> فلسفه و علم دو رهیافت بنیاداً متفاوت به ذهن آدمی هستند. ذهن علمی جویای معرفت است، یعنی قضایایی که صادق‌اند، و با واقعیت انطباق دارند. این ذهن در یک تراز بالاتر به شکل دادن نظریه‌ها اقدام می‌ورزد. از طریق فلسفه، شخص می‌تواند به روشن‌بینی درونی فزاینده‌ای دست یابد. نتیجهٔ استدلال فلسفیْ قضایا نیستند، بلکه روشن شدن قضایاست.

رودولف کارنپ[1] (۱۹۷۰ـ۱۸۹۱) پرنفوذترین عضو حلقه نیز تحت تأثیر همین آموزه، زمانی بر این نظر بود که فلسفه به معنای سنتی کلمه به پایان خود نزدیک شده است و «منطق علم» در جای آن قرار خواهد گرفت. به گفته او «منطق علم» عبارت بود از «نحو منطقی زبان علم». دیدگاهی که در پشت این عبارات قرار دارد، مشابه دیدگاهی است که ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی بازگو کرده و در نظرات فلسفی دوره دوم زندگی‌اش نیز آن‌را محفوظ نگاه داشته بود. مشخصهٔ اصلی این دیدگاه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: برقراری تمایز آشکار میان علم و فلسفه.

کارنپ در عین حال این نکته دیگر را نیز که موافق رأی ویتگنشتاین و شلیک بود ابراز داشته بود که فلسفه یک سیستم یا نظریه نیست بلکه یک روش یا نوعی فعالیت است. این روش، در نظر کارنپ، تحلیل منطقی بود که به زعم

---

1. Rudolf Carnap

کارنپ به ما جملاتی را عرضه می‌کند درباره جملاتی که موضوع تحلیل ما هستند. جملات نخستین (به تعبیری که اکنون رواج یافته هرچند که ابتدائاً به وسیله خود کارنپ به‌کار نرفته است) به فرا-زبان[1] تعلق دارند و جملات دوم متعلق به زبان-موضوع[2] هستند. فرا-زبان قواعدی را مشخص می‌سازد که جملات زبان-موضوع برای معنادار بودن می‌باید از آنها تبعیت نمایند. کارنپ به این ترتیب موضع خود را از موضع ویتگنشتاین در رساله منطقی- فلسفی جدا ساخت و موضعی را اختیار کرد که راسل در مقدمه خود بر کتاب ویتگنشتاین و نیز درباره نظریه خود در خصوص سنخهای منطقی مطرح ساخته بود. ویتگنشتاین در رساله اظهار داشته بود که نمی‌توان به نحوی معنادار **درباره** زبان سخن گفت. در حالی که راسل متذکر شده بود که سلسله‌مراتبی منطقی از زبانها وجود دارد که در آن هر تراز بالاتر درباره تراز پایین‌تر سخن می‌گوید. این موضع در عین حال متناظر است با تمایزی که هیلبرت میان ریاضیات و فرا-ریاضیات برقرار ساخته بود. ویتگنشتاین بر این نظر بود که معنای علائمی که برای نمودن قضایا و اجزای آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد به هیچ‌روی نمی‌باید در نحو منطقی زبان نقش بازی کند و از این‌رو تأکید داشت که نظریه سنخهای راسل نادرست است زیرا او در هنگام توضیح قواعد کاربرد علائم ناگزیر شده معانی آنها را نیز توصیف کند، در حالی که علائمی که در قضایا به‌کار می‌روند، می‌باید معنای خود را بنمایانند و نیازی به توصیف آنها نباشد.[3]

کارنپ در تألیف خود با عنوان نحو منطقی زبان که نخست به زبان آلمانی در ۱۹۳۴ـ۵ به چاپ رسید و آنگاه در ۱۹۳۷ با تفصیل بیشتر به انگلیسی انتشار یافت، ضمن تأکید بر مشابهتهای میان رهیافت خود و ویتگنشتاین به مخالفت با نظر ویتگنشتاین در مورد نحو برخاست و متذکر شد:

---

1. meta–language
2. object–language
3. ویتگنشتاین، رساله منطقی- فلسفی، گزاره‌های ۳٫۳۳ تا ۳٫۳۳۴.

... این نظریه دقیق‌تر که فلسفه ([یا] به عبارت دیگر آنچه که آن‌را منطق علم می‌نامیم) نمی‌تواند چیزی جز یک تحلیل منطقی مفاهیم و جملات علمی باشد به خصوص به وسیله ویتگنشتاین و حلقه وین ارائه شده، و آنان بوده‌اند که جزئیات این نظریه را تثبیت کرده و درباره همه نتایج آن تحقیق نموده‌اند... ویتگنشتاین نخستین کسی بود که رابطه نزدیک میان منطق علم (یا به اصطلاح او، فلسفه) و نحو را نشان داد. او به خصوص ماهیت صوری منطق را روشن ساخت و بر این واقعیت تأکید کرد که قواعد و براهین نحوی[1] نباید به هیچ‌وجه به معانی نمادها [علائم] ارجاع داشته باشند. ... موضعی که در اینجا اختیار شده به طور کلی موافق با دیدگاه اوست، اما از برخی جهات حائز اهمیت از آن فراتر می‌رود. ... به خصوص دو نکته است که در خصوص آنها، آرایی که در اینجا ارائه شده با نظرات ویتگنشتاین و علی‌الخصوص دو نظریه سلبی او تفاوت دارد. نخستین نظریه از این نظریات می‌گوید: «قضایا نمی‌توانند صورت منطقی را ارائه دهند: این صورت خود را در آئینه قضایا می‌نمایاند. آنچه که خود را در آئینه زبان نشان می‌دهد، زبان نمی‌تواند ارائه دهد. آنچه که خود را در زبان بیان می‌کند، ما نمی‌توانیم با زبان بیان کنیم... آنچه را که بتوان نشان داد نمی‌توان بر زبان آورد. ... نسبت دادن یک خاصه صوری به یک قضیه به همان اندازه بی‌معنی است که انکار آن.» در تقابل با این نظر، شیوهٔ ما در برساختن نحو زبان[2] نشان داده است که می‌توان گفت جملات نحوی وجود دارند و می‌توانند به درستی صورتبندی شوند. برساختن جملاتی درباره صور بیانهای زبانی، و بنابراین درباره جملات، همان اندازه امکان‌پذیر است که برساختن جملاتی درباره صور هندسی ساختارهای هندسی. در مقام نخست، جملات تحلیلی نحوی محض جای دارند که می‌توانند در مورد صور و روابط صور بیانهای زبانی به کار روند (مشابه جملات تحلیلی هندسه حسابی[3]، که می‌توانند در مورد روابط

1. syntactical 2. syntax 3. arithmetical geometry

صور انتزاعی ساختارهای هندسی به‌کار روند)؛ و در مقام دوم، جملات تألیفی فیزیکی مربوط به نحو توصیفی قرار دارند که با صور بیانهای زبانی به منزله ساختارهای فیزیکی سر و کار دارند (مشابه جملات تألیفی تجربی فیزیک هندسی). به این اعتبار نحو دقیقاً به همان صورت هندسی قابل صورتبندی است.

نظریه سلبی دوم ویتگنشتاین بیان می‌دارد که منطقِ علم («فلسفه») را نمی‌توان صورتبندی کرد. (برای او، این نظریه با نظریه اول یکسان نیست، زیرا او منطق علم و نحو را همانند تلقی نمی‌کند) «فلسفه یک نظریه نیست، بلکه یک فعالیت است. یک اثر فلسفی اساساً نوعی روشنگری است. یک اثر فلسفی عبارت نیست از شماری از «قضایای فلسفی»»، بلکه عبارت است از واضح کردن قضایا. یک‌چنین تفسیری از منطق علم یقیناً بسیار غیرخرسندکننده است.... در بحثی که در پی می‌آید نشان داده می‌شود که منطق علم همان نحو است، در همان‌حال نشان داده می‌شود که می‌توان منطق علم را صورتبندی کرد، صورتبندی نه در قالب شبه‌جملات بی‌معنی، ولو عملاً اجتناب‌ناپذیر، بلکه در قالب جملات کاملاً صحیح.[۱]

تمایز میان زبان-موضوع و فرا-زبان نقش مهمی در تحولات آن شاخه از فلسفه تحلیلی بازی کرده است که می‌توان آن‌را **منطقی-برساختنی**[۲] نامید و با شاخه دیگر که منطقی-تحلیلی نامیده می‌شود تفاوت دارد. آغاز رشد شعبه منطقی-برساختنی فلسفه تحلیلی را می‌توان در آثار راسل نظیر **تحلیل ذهن و تحلیل ماده**[۳] جستجو کرد. او در کتاب نخست به موضعی کم و بیش مشابه موضع ماخ و پوزیتیویستهای منطقی نزدیک شده بود. ماخ معتقد بود که عالم

---

1. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1937, pp. 280–284.
2. logico–constructivism
3. B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1921; *The Analysis of Matter*, London, 1927.

توده‌ای از ادراکات حسی است. پوزیتیویستهای منطقی بر آن بودند که این احساسات را (و بنابراین کلّ عالم را) در قالب نمادهای منطق صوری بازسازی کنند. یکی از آثاری که نقطه اوج شعبه منطقی-برساختنی را نشان می‌دهد کتاب برساختن ([ساختار]) منطقی عالم[1] نوشته کارنپ است که به سال ۱۹۲۸ ظاهر شد.

یک مورد استفاده سلبی از روش تحلیلی، به قول کارنپ، عبارت بود از مقابله با متافیزیک و بیرون راندن آن از قلمرو علم تحصّلی. این تلاش بیشتر در نزد پوزیتیویستهای منطقی به چشم می‌خورد و در نظر آنان از اهمیت و فوریت بسیار زیادی برخوردار بود. کارنپ در این زمینه مقاله مشهوری تحریر کرد با عنوان «حذف متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان»[2] و در آن به نقد دیدگاههای فلاسفه ایده‌آلیست و به خصوص آرای مارتین هایدگر پرداخت. این رهیافت سرسختانه در قبال فلسفه به مرور زمان تضعیف شد و کار به جایی رسید که برخی از پیروان پوزیتیویسم منطقی خود به اتخاذ رهیافتهای گمانزنانه روی آوردند. به دنبال مرگ نابهنگام شلیک در ۱۹۳۶ و با روی کار آمدن هیتلر و ظهور فاشیسم، حلقه وین گسسته شد و اعضای آن به کشورهای انگلوساکسون و به خصوص امریکا مهاجرت کردند. بازگشت فلسفه تحلیلی به اروپا پس از جنگ با کندی صورت پذیرفت. از جمله علل این امر وجود گرایشهای هگلی در آلمان و پدیدارشناسانه در فرانسه و نیز نفوذ گسترده مارکسیسم-لنینیسم در اروپا بوده است.

فلسفه تحلیلی پس از دومین جنگ جهانی در حوزه‌ها و قلمروهای مختلفی بسط یافته است. در این بسط قلمرو چند جنبه حائز اهمیت قابل تشخیص است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

---

1. R. Carnap, *The Logical Structure of the World*, London, 1928.

2. R. Carnap, «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language», Reprinted in English translation of A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Free Press, 1959.

نقد گسترده رویکرد پوزیتیویستهای منطقی و تلاش برای فراگذری از آن؛ تضعیف جدی و کنار گذارده شدن رهیافت موسوم به فلسفه زبان متعارف؛ توجه گسترده‌تر به نظریه‌پردازی در خصوص موضوعات و مسائل برگرفته از واقعیت در حوزه‌های مرتبط به هر یک از شاخه‌های فلسفه تحلیلی به عوض نظریه ساخت زبانی گزاره‌های بیانگر این واقعیتها؛ ازدیاد تأثیرگذاری حوزه‌های متفاوت درون فلسفه تحلیلی بر یکدیگر؛ توجه فلاسفه تحلیلی به جنبه‌های تاریخی تحولات فلسفی؛ و بالاخره امعان نظر این فلاسفه به مکاتب فلسفی غیرتحلیلی.

به اعتبار گستردگی حوزه‌های فعالیت فیلسوفان تحلیلی و تنوع شاخه‌های این نهضت فکری، در ادامه این سیر تاریخی صرفاً به بازگویی گوشه‌هایی از تحولاتی که طی چند دهه گذشته در حوزه فلسفه زبان، فلسفه ذهن، و معرفت‌شناسی پدید آمده اکتفا خواهد شد.[1]

II. فلسفه زبان

تحولاتی راکه در سالهای پس از دومین جنگ جهانی در قلمروهای مختلف فلسفه تحلیلی به وقوع پیوست، غالباً (اما نه تماماً) می‌توان ناشی از واکنش فیلسوفان تحلیلی در قبال دیدگاههای پوزیتیویستهای منطقی به شمار آورد. بسیاری از مباحثی که در حوزه‌های مختلف فلسفه تحلیلی بسط پیدا کرد و به ثمر نشست در زمره پربارترین مباحث روشنفکرانه در محدوده‌های

---

۱. در تکمیل این بخش از مقاله، نگارنده عمدتاً، هرچند نه انحصاراً، از دو منبع ذیل استفاده برده است. منابعی که در پانوشتهای صفحات آتی این بخش از مقاله درج شده، غالباً برگرفته از همین دو منبع است:

Tyler Burge, «Philosophy of Language and Mind: 1950–1990», *The Philosophical Review*, vol. 101, No. 1, 1992.

Philip Kitcher, «The Naturalists Return», *The Philosophical Review*, vol. 191, No. 1, 1992.

آکادمیک بوده است. متأسفانه به دلیل تخصصی بودن بسیاری از این مباحث، دستاوردهای فیلسوفان تحلیلی آن‌گونه که باید به عموم منتقل نشده‌اند، اگرچه که برخی از محصولات تلاش آنان در رشته‌های علمی موجود جذب شده‌اند، یا آنکه به رشد رشته‌های مستقل علمی مدد رسانده‌اند. در این زمینه به عنوان نمونه می‌توان به جذب شدن مباحث مطروحه در فلسفه زبان به حوزه زبان‌شناسی؛ بسط قلمرو منطق ریاضی و حوزه‌های منطقی جدید در پرتو کاوشهای فلاسفه تحلیلی؛ و بهره‌گیری متخصصان رشته هوش مصنوعی، روان‌شناسی ادراک علوم شناختی[1]، و فیزیک نظری از نتایج پژوهشهای فیلسوفان تحلیلی اشاره کرد.

پوزیتیویسم منطقی که پرتأثیرترین مکتب فلسفی در جهان انگلیسی‌زبان در نخستین نیمه قرن بیستم به شمار می‌آمد، چند میراث برجسته از خود برجای گذارد که یکی از مهمترین آنها نظریه‌ای درباره معنا بود. این نظریه متشکل از دو جزء بود. یکی آن‌که معنای یک جمله عبارت است از روش تأیید یا تحقیق آن به نحو تجربی (اصل تحقیق‌پذیری)[2]. دیگری آن‌که قضایای منطق و ریاضیات، همراه با قضایایی که بیانگر معنای روابط هستند، تحلیلی به شمار می‌آیند یعنی این قضایا صرفاً به اعتبار معنایشان صادق‌اند و هیچ نوع اطلاعی درباره عالم خارج ارائه نمی‌کنند. به عبارت دیگر صدق آنها بر اساس قرارداد پذیرفته شده است.

از اصل تحقیق‌پذیری به خصوص به این منظور استفاده شد که توضیح داده شود چرا فلسفه و علی‌الخصوص متافیزیک ناموفق بوده است. ایده اصلی آن بود که چون اغلب دعاوی فلسفی تحقیق‌پذیر نیستند، آن دعاوی فاقد معنا به شمار می‌آیند. از نظر پوزیتیویستهای منطقی هر دو اصل مربوط به نظریه معنا، در واقع نوعی تأکید بر نظریه تجربه‌انگارانه معرفت[3] بود،

1. cognitive sciences
2. verification principle
3. Empiricism

نظریه‌ای که بیان می‌داشت همهٔ معرفتِ واجد محتوا صرفاً با ارجاع به تجربه حسی قابل توجیه است. علم تجربی از آن‌رو موفق به شمار می‌آمد که دعاوی خود را با ارجاع به معرفت حسی موجّه می‌ساخت. ریاضیات و منطق، که برای تجربه‌گرایان سنتی اسباب دردسر بودند، به عنوان ابزاری مفید، اما فاقد محتوای معرفتی، تلقی شدند، زیرا تحلیلی به شمار می‌آمدند.

مشکلاتی که در سر راه اصل تحقیق‌پذیری وجود داشت از همان ابتدا دشواریهایی برای نهضت پدید آورد.[۱] علی‌رغم تلاشهای زیادی که برای رفع این مشکلات از جانب پوزیتیویستهای منطقی صورت پذیرفت، دشواریهای مستمر و حل‌ناشدنی در این زمینه همپل را در ۱۹۵۰ واداشت تا اظهار کند نسبت به حصول یک اصل قدرتمند تحقیق‌پذیری لاادری[۲] است.[۳]

اساسی‌ترین حملات به دیدگاههای پوزیتیویستهای منطقی از جانب دو چهره نامبردار فلسفه تحلیلی به وقوع پیوست. انتقادات این دو فیلسوف که در قالب رهیافتهایی متفاوت از یکدیگر، اما در چارچوب کلی فلسفه تحلیلی عرضه شده بود، هم ناقوس پایان کار نهضت پوزیتیویسم منطقی را به صدا درآورد، هم راه را برای تحولاتی بنیادین در حوزه فلسفه تحلیلی هموار ساخت. نفر اول از میان این دو چهره سرشناس، کارل پوپر فیلسوف اتریشی بود، که هرچند هیچ‌گاه به عضویت حلقه وین درنیامد، با برخی از اعضای حلقه و از جمله کارنپ دوستی نزدیک داشت. پوپر در مقابله با اصل تحقیق‌پذیری به عوض ذکر نقایص آن، سودا را یکسره کرد و در تألیف مشهور خود، منطق اکتشاف علمی که نخستین‌بار در سال ۱۹۳۴ به زبان آلمانی

---

۱. برای بحث تفصیلی درباره این دشواریها نگاه کنید به مقاله «کارنپ و فلسفه تحلیلی» در همین مجموعه.

2. agnostic

3. Carl Hempel, «Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes» (1950), reprinted in *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, 1965.

انتشار یافت، یادآور شد که اساساً با این ابزار نمی‌توان به پژوهشهای فلسفی اقدام ورزید می‌باید به عوض پرداختن به بحثهای مربوط به معنای عبارات یا کلمات، به پرسشهای اصیل جهان‌شناسانه توجه کرد.[۱]

دومین منتقد مؤثر اصل تحقیق‌پذیری ویلفرد وَن اورمان کواین فیلسوف امریکایی بود که شاگرد مستقیم کارنپ و عضو وابسته حلقه به شمار می‌آمد. کواین در نقد رویکرد پوزیتیویستهای منطقی مدعی شد که روشهای مربوط به تأییدپذیری[۲] در علم را نمی‌توان، آن‌گونه که اصل تحقیق‌پذیری طلب می‌کند، دربارهٔ جملات منفرد به کار بست. او بر این باور بود که یک جمله را صرفاً در ارتباط با دیگر جملات، و در چارچوب نظریه‌ها، می‌توان مورد تأیید یا تکذیب قرار داد. این دعوی کلی تحت عنوان «کل‌گرایی یا هولیسم»[۳] شهرت یافت.[۴]

---

۱. بخشی از کتاب منطق اکتشاف علمی، به وسیله آقای حسین کمالی به فارسی ترجمه شده و توسط انتشارات علمی و فرهنگی به چاپ رسیده است. درباره دیدگاههای پوپر همچنین بنگرید به دو مقاله «فلسفه از دید من» و «منطق فرایند تخمین» در همین مجموعه و نیز اسطورهٔ چارچوب، طرح نو، ۱۳۷۸. مقصود از اصطلاح «پرسشهای اصیل» در آخرین سطر عبارتِ متن، پرسشهایی است که در خصوص مسائل واقعی مربوط به یکی از جنبه‌های واقعیت مطرح می‌شود و از محتوای اطلاعاتی غنی برخوردار است. در برابر پرسشهای اصیل پرسشهای بی‌محتوا trivial قرار دارد که به مسائل اساسی ارجاع ندارد.

2. methods of confirmation

3. holism

۴. کواین نقد خود را در مقاله «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» مطرح ساخته است. ترجمه فارسی این مقاله به وسیله آقای منوچهر بدیعی در فصلنامه ارغنون، شماره ۷ و ۷، تابستان و پائیز ۱۳۷۴، به چاپ رسیده است. همپل نیز تقریباً همزمان با کواین نکات مشابهی را مطرح ساخت. در این خصوص بنگرید به:

Carl Hempel, «Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes» (1950) in *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press, 1965.

برای بحث دقیق‌تر دربارهٔ اصل تحقیق‌پذیری و صورتبندیهای مختلف آن بنگرید به مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در همین دفتر.

کواین مفهوم «تحلیلی بودن» و کاربردهای آن‌را نیز مورد چالش قرار داد. این انتقاد منجر به انتقادات گسترده‌تری درباره انواع مختلف این مفهوم شد. از آنجاکه خود کواین از تمییز میان این مفاهیم مختلف غفلت ورزید، حمله او به مفهوم اصلی در گرد و غبار بحثهای متنوعی که بعداً درگرفت فراموش شد. نکته مورد اشاره کواین آن بود که این دعوی پوزیتیویستهای منطقی که برخی از جملات به نحو تحلیلی، یعنی بدون ارجاع به جهان خارج، صادق هستند فاقد هر نوع امتیاز معرفتی و تبیینی است. زیرا اولاً دلیلی برای این مدعا در دست نیست؛ و ثانیاً این دعوی با دعوی فلسفه سنتی که می‌گوید صدق تحلیلی یکی از ویژگیهای بدیهی و همه‌جا حاضر یا ضروری واقعیت است، تفاوتی ندارد. سخت‌ترین انتقاد کواین این نبود که «معنا» مفهومی نامتلائم است یا آنکه به تبیین دقیق‌تر نیاز دارد، بلکه آن بود که هیچ استدلال خوبی برای مشخص ساختن تمایز میان مصادیق ادعایی حقایق تحلیلی (مشتمل بر حقایق منطقی و حقایق ناشی از تحلیل معنا) و مصادیق برخی حقایق دیگر ارائه نشده است. حقایق نوع اخیر در قالب حقایق توخالی[۱] و حقایقی که موضوعشان به نحو مستقل از وضع و حال عالم صادق است[۲] بیان می‌شوند.[۳]

کواین علیه این نظر که منطق بر اساس قرارداد صادق است، یادآور شد که منطق مجموعه‌ای از بینهایت قضیه است. می‌توان، از راه مرافقت با خصم، فرض کرد که برخی از اکسیومها، بر اساس وضع قرارداد صادق به شمار آورده شوند. اما استنتاج هر نوع نتیجه از این قضایا مستلزم کاربرد خود منطق است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که اصول اصلی منطق مقدم بر هر نوع فعالیتی است که بتوان آن‌را همچون وضع معنای زبانی تلقی کرد.[۴]

---

۱. vacuous truths، حقایق توخالی یا خالی از محتوای تجربی.

2. subject matter independence

3. W. V. O. Qvine, «Carnap on Logical Truth» (1954), and «On Carnap's Views on Ontology,» (1951), both in *The Ways of Paradox*.

4. W. V. O. Quine, «Truth by Convention» (1936) in *The Ways of Paradox*, New

کواین همچنین در برابر این نظریه که قضایای منطق و ریاضی همچون تعاریفی هستند که به عالم واقع ارجاع ندارند و بنابراین فاقد محتوا به شمار می‌آیند یادآور شد که خالی از محتوا بودن تعاریف در بهترین حالت امری گذراست. زیرا زمانی که تعاریف در نظریه‌ها درج می‌شوند، معروض نقادیهای نظری و نیز تجدید نظرها واقع می‌شوند، و بنابراین نمی‌توانند به گونه‌ای تهی از محتوا صادق باشند. این نکته بعداً به واسطه شمار زیادی از مثالهای مربوط به تعاریف نظری در علم و ریاضیات که با گذشت زمان عدم کفایت یا نادرستی آنها آشکار شده بود، مورد تأیید قرار گرفت.[1]

کارنپ با استفاده از تفسیر زبانی کوشیده بود مبنایی تجربی برای تمییز بین اصول موضوعه مربوط به معنا (نظیر تحقیق‌پذیری) و اصول موضوعه نظری (مانند اصول موضوعه نظریه‌های فراگیر علمی مثلاً اصول موضوعه مکانیک نیوتنی) فراهم آورد.[2] اهمیت پیشنهاد کارنپ در آن بود که کواین را تهییج کرد تا طرحی را دایر بر ترجمه ریشه‌ای (رادیکال) به مورد اجرا درآورد (در این‌باره بعداً توضیح داده می‌شود). اما پیشنهادهای کارنپ، صرف‌نظر از آنکه متکی به ساده‌سازیهای بیش از حد و فرضهای روان‌شناسانه مشکوک بود، از این نظر ضعیف به نظر می‌رسید که هیچ‌گاه به اصل مسأله یعنی تعریف تحلیلی بودن نمی‌پرداخت. هرچند این پیشنهادها

→ York: Random House, 1966.

1. W. V. O. Quine, «Carnap on Logical Truth» (1954) reprinted in *The Ways of Paradox*, New York, Random House, 1966; «Two Dogmas of Empiricism» (1951); Hilary Putnam, «The Analytic and the Synthetic» (1962), in *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

2. R. Carnap, «Meaning and Synonym in Natural Languages», *Philosophical Studies 6* (1955), pp. 33–47.

دربارهٔ دیدگاه کارنپ در این زمینه همچنین نگاه کنید، مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در همین مجموعه.

احیاناً نقطه شروعی برای برخی تمایزها میان ایضاح معنایی و اصول موضوعه نظری عادی، فراهم می‌آورند، برای تمییز بین حقایق (صدقهای) توخالی یا خالی از محتوای تجربی و حقایق واجد محتوای تجربی، یا بین اصول صادق که به نحو عقلانی مشروع شمرده شده‌اند و آنها که عقلاً مشروعیت کسب نکرده‌اند، وجهی عقلانی ارائه نمی‌دهند. بنابراین این پیشنهادها به معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه که محرک اولیه در معرفی مفهوم تحلیلی بودن به شمار می‌آمد، کمکی نکردند.

اما در بحث بر سر مفهوم تحلیلی بودن، چیزی بیش از مفهوم «اصالت تجربه یا تجربه‌گرایی»[1] در معرض خطر قرار داشت. پوزیتیویستها امیدوار بودند بتوانند در بحث از مفهوم صدق تحلیلی، «اصول اولیه» یعنی مبانی اصلی بحث عقلی را به صورت قضایایی بی‌نیاز از موجّه‌سازی عقلانی ارائه کنند. اصول اولیه مشتمل بودند بر منطق، و اصول دیگر مربوط به مرزهای بحث عقلانی نظیر اصل تحقیق‌پذیری یا دعوی مربوط به اینکه برخی از حقایق به نحو خالی از محتوا (محتوای تجربی راجع به عالم) صادق‌اند و معروض موجّه‌سازی عقلانی واقع نمی‌شوند. اگر خود این اصول تحلیلی می‌بودند، از شر پرسشهای متافیزیک و فلسفه سنتی در امان می‌ماندند. کارنپ به یک اصل تسامح قائل بود که اجازه می‌داد اصول اولیه متفاوتی وجود داشته باشند که برحسب نتایج عملی (پراگماتیک) مورد استفاده قرار گیرند و شایستگی آنها برمبنای نتایجی که در ایضاح معنی از آنها عاید می‌شود، ارزیابی گردد. اما این نکته در نظر او و در نظر پوزیتیویستهای سختگیرتر، یک نکته اساسی بود که تأسیس و تغییر چارچوب این قبیل اصول، معروض ملاحظات عقلانی واقع نمی‌شود بلکه این قبیل تغییرات بر اساس نیازهای عملی و پراگماتیک اِعمال می‌شوند.[2]

---

1. empiricism

2. *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. A. Schilpp, Open Court, 1963.

حمله کواین به تحلیلی بودن این تمایز را زیر سؤال می‌برد. کواین بر این باور بود که نمی‌توان میان پیشنهاد عملی کارنپ و پیشنهاد نظری در این زمینه تفاوت گذارد. زیرا پیشنهادهای نظری در علم نیز می‌باید به نحو پراگماتیک و برحسب ثمربخش بودن آنها در عمل ارزیابی شوند.[۱]

نقد کواین، احیاناً علی‌رغم تمایل اصلی خود او، راه را برای پرسشهای متافیزیکی و معرفت‌شناسانه سنتی درباره «اصول اولیه» هموار کرد. راهی که به پرسشهای بنیادی در فلسفه سنتی ختم می‌شود. اما تاکنون هیچ دفاع خرسندکننده‌ای از تمایز میان حقایقی که برای صدقشان صرفاً به معنای عبارات خود تکیه دارند و حقایقی که علاوه بر معنای عبارات به جنبه‌های (احیاناً ضروری) موضوع نیز متکی هستند، ارائه نشده است. به همین صورت نه کارنپ و نه هیچ‌کس دیگر نتوانسته میان زمینه‌ها و دلایل غیرعقلانی برای قبول «اصول اولیه» و زمینه‌ها و دلایل عقلانی برای قبول آنها تمییز قائل شود. کواین می‌پنداشت که این زمینه‌ها و دلایل، به نحو پنهانی تجربی هستند. سنت‌گرایان بر این باور بودند که این دلایل عقلانی‌اند اما پیشینی به شمار می‌آیند و به ژرف‌ساخت عالم ارتباط دارند.

کواین درباره یک مفهوم دیگر تحلیلی بودن که ربطی به مفهوم اول نداشت نیز بحث کرد. این مفهومِ دوم تحلیلی بودن که آن‌را تحلیلی بودن ۲ می‌نامیم بیان می‌دارد که یک گزاره «تحلیلی» است (در معنای دوم این واژه) اگر از منطق به همراه برخی تعاریف قابل استنتاج باشد.[۲] واضح است که

---

1. W. V. O. Quine, «Truth By Convention,» (1936) reprinted in *The Ways of the Paradox*, 1966.

۲. کواین در «دو امر جزمی» دربارهٔ تحلیلی بودن به معنای اول کلمه (یعنی صادق بودن گزاره‌ها بدون ارجاع آنها به جهان خارج)، برخلاف تحلیلی بودن ۲ توضیح چندانی نمی‌دهد. از آنجا که این مقاله او، از بدِ حادثه به مراتب بیش از مقالهٔ دیگرش یعنی «دیدگاه کارنپ دربارهٔ صدق» مورد توجه مفسران واقع شده، و چون بخش اعظم حملات کواین در «دو امر جزمی» به تحلیلی بودن ۲ از قوت زیادی برخوردار نیست، بسیاری از فلاسفه، حتی در حال حاضر از

تحلیلی ۲ بخودی‌خود کمک کار تجربه‌گرایان در تلاش برای نقطه پایان گذاردن بر فلسفه سنتی نیست، زیرا کاملاً در خصوص موقعیت متافیزیکی و معرفت‌شناسانه حقایق منطقی و تعاریف بیطرف است. دو مفهوم «حقایق منطقی» و «تعاریف» به وسیله بسیاری از فلاسفه معادل پنداشته شده‌اند زیرا کانت اعلام داشته بود که هر دو به نحو توخالی (فاقد محتوا) صادق‌اند. اما فرگه و راسل (و البته ارسطو و لایب‌نیتس) پیش از کواین این فرض را رد کرده بودند.[۱]

← این نکته متعجب‌اند که چرا انتقاد کواین از «تحلیلی بودن» تا به این حد اهمیت یافته است.
اینجا می‌باید اشاره کرد که یک نوع سوم تحلیلی بودن (تحلیلی ۳) نیز وجود دارد که فی‌الجمله می‌توان آن‌را این‌گونه تعریف کرد: یک حقیقت، تحلیلی است اگر بیانگر یک رابطهٔ اندراج میان مفاهیم یا معانی باشد، به عبارت دیگر این نوع تحلیلی بودن بیانگر نوعی استلزام معنایی entailment است. به نظر برخی از فلاسفه، این مفهوم سوم از تحلیلی بودن معادل دو مفهوم اول نیست. فرق آن با تحلیلی بودن ۲ آن است که لزومی ندارد برخی از حقایق منطقی را تحلیلی ۳ به شمار آورد. فرق آن با تحلیلی بودن (به معنای اولی کلمه) آن است که لزومی ندارد تحلیلی ۳ را صدق توخالی یا مستقل از موضع آن به شمار آورد. لاک می‌پنداشت تحلیلی ۳ معادل تحلیلی به معنای اولی کلمه است. کانت ظاهراً هر سه معنای تحلیلی را معادل به شمار آورده بود.

۱. فرگه به منطق به عنوان یک حوزهٔ معرفتی نظر می‌کرد که به همهٔ موضوعات قابل اِعمال است، و به خصوص بر این باور بود که منطق به وجود بی‌نهایت از مصادیق (extensions) (از جمله اعداد) و بی‌نهایت از توابع (functions) قائل است.

Gotlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, (1884), trans. J. L. Austin, Northwesten University Press, (1968); «Thoughts», in *Collected Papers*, Oxford: Basil

اصالت منطق راسل نیز به نحو اساسی، در این نظر مشابه فرگه است که منطق دربارهٔ هستومندهای انتزاعی است که در همهٔ قلمروهای عالم، در زمرهٔ ساختارهای بنیادین محسوب می‌شوند: «منطق... با عالم واقعی به همان نحو سر و کار دارد که جانورشناسی، هرچند که سروکار منطق بیشتر با جنبه‌های انتزاعی و کلی‌تر است».

B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Simon and Schuster, 1919, 1971, ch. 16.

ارسطو می‌پنداشت که تعاریف بیانگر جواهر و ذوات هستند و منطق ساختارهای بنیادین عالم

کواین دو مفهوم تحلیلی بودن (یعنی تحلیلی ۱ و تحلیلی ۲) را به دلایل مختلف همراه هم به‌کار می‌برد. او می‌پنداشت که این دو مفهوم هر دو بی‌فایده‌اند. انتقاد او علیه تحلیلی بودن ۲ آن بود که مفهوم تعریف فاقد هر نوع ارزش تبیینی روشن و واضح است، و همه تلاشهایی که برای ایضاح این مفهوم صورت می‌گیرد از مفاهیمی به همان اندازه بی‌فایده بهره می‌برد.[1] کلیدی‌ترین مفهوم در تبیین تعاریف، مفهوم «هم‌معنایی یا ترادف[2]» بود. کواین، با بسط نکاتی که در مورد تعاریف بدان اشاره شد، بر این نظر بود که میان اصول موضوعه نظری عادی[3] که در تئوریهای علمی مورد استفاده قرار می‌گیرند و گزاره‌هایی که بیانگر معانی اصطلاحات علمی مورد استفاده این نظریه‌ها هستند (نظیر مفهوم جرم در مکانیک نیوتنی)، یا میان گزاره‌هایی که تغییرات معنایی مفاهیم را بیان می‌کنند و گزاره‌هایی که تغییرات باورها را بیان می‌دارند، هیچ تمایز تبیین‌کنندهٔ مفیدی وجود ندارد. به این اعتبار کواین پیشنهاد کرد درباره کاربرد مفهوم معنا به طور کلی، نوعی رهیافت شکاکانه اختیار شود.

انتقادات مربوط به تحلیلی بودن ۲ در قیاس با انتقادات مربوط به تحلیلی بودن (در معنای نخست کلمه) به مراتب در سطح گسترده‌تری مورد بحث واقع شده است. به واسطه شکاکیت کواین درباره مفهوم معنا، این بحث که آیا

← را آشکار می‌سازد.

Aristotle, *Posterior Analytics*, I, pp. 1–4; II, pp. 10, 19; *Metaphysics* IV. p. 4.

لایب‌نیتس می‌پنداشت که همهٔ معرفت در مورد عالم را می‌توان از طریق تحلیل مفاهیم، از اصول اولیهٔ منطق استنتاج کرد (لااقل این کار از دست خدا ساخته بود).

G. Leibniz, «Primary Truth»; «Discourse on Metaphysics» sec. 8; and «Monadology», sec. 3; all in *Philosophical Essays*, trans. Ariew Garber, Hackett. 1989.

در حالت کلی‌تر، این اندیشه که فرد می‌تواند با درک روابط مفهومی به معرفت عمیق و بنیادین دربارهٔ عالم نایل شود، یکی از مشخصه‌های راسیونالیسم است.

۱. به خاطر داریم که مفهوم تحلیلی ۲ متکی به قواعد منطق و تعاریف است.

2. synonymy

3. ordinary theoretical postulates

مفهوم معنا را می‌توان روشن و واضح ساخت، جایگزین این بحث شد که آیا مفهوم تحلیلی بودن قابل دفاع است. تا اندازه‌ای به واسطه آنکه روشنگری دربارهٔ مفاهیم معنا و منطق برای دفاع از مفهوم تحلیلی بودن ۲ کفایت می‌کرد، این مفهوم، مفهوم تحلیلی بودن به معنای اول را در محاق قرار داد. به این معنی که فلاسفه در پاسخ به کواین توجه خود را بر بحثهای مربوط به معنا و منطق متمرکز کردند و به صورت ضمنی تمایز سنتی میان قضایای تحلیلی و تألیفی را کم و بیش معتبر محسوب داشتند و برای پاسخ دادن به کواین در این زمینه که تفاوتی بنیادی میان قضایای تحلیلی و تألیفی وجود ندارد، تلاش گسترده‌ای به خرج ندادند.

بسیاری از فلاسفه بر این اعتقاد بودند که درخواست کواین برای یک ایضاح روشنگرانه درباره تمایز میان قضایای تحلیلی و تألیفی، ناصواب است. آنان باور داشتند که می‌توان در عمل، و نه در اصل و نظر، به نوعی تمایز دست یافت ــ یعنی وجود رَویّهٔ ایضاح معنی[1]، یا عرضه تعاریف به سبک کتابهای لغت (دیکسیونر)، به این نکته اعتبار می‌بخشد که میان اصول موضوعه نظری (که کانت آنها را تألیفی پیشینی معرفی کرده بود) و ایضاح معنایی یا هم‌معنا بودن (که در بحثهای مربوط به قضایای تحلیلی ۲ مورد استفاده قرار می‌گرفت)، نوعی تمایز برقرار است.[2] مدافعان تحلیلی بودن ۲ نیز بر این باور بودند که تعاریف یا ایضاحات معنایی نمی‌توانند غلط از کار درآیند. این باور البته به وسیله شواهد برگرفته از تاریخ اندیشه، مثلاً تاریخ علم، نقض می‌شود. اما به نظر می‌رسد مدافعان تحلیلی بودن ۲، در این دعوی خود که میان اصول موضوعه نظری و ایضاحات معنایی نوعی تمایز وجود

1. meaning explication procedure

2. H.P. Grice & P.F. Strawson, «In Defence of a Dogma», *Philosophical Review*, 65, 1965, pp. 141-158; Hilary Putnam, «The Analytic and the Synthetic» (1962), in *Philosophyical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1985.

دارد، بر صواب باشند. کواین، عملاً معتقد بود، که یک رَویّه، بدون اصل، قابل موجّه شدن نیست. به علاوه، او در این نکته تردید داشت که تمایزی که مخالفان او بدان اشاره می‌کردند، با استفاده از هر نوع مفهوم معنا قابل تبیین باشد.[1]

اشاره شد که پوپر انتقاد خود را از رهیافت پوزیتیویستهای منطقی در ۱۹۳۴ به چاپ رساند. اما از آنجا که این اثر به زبان آلمانی نوشته شده بود، و ترجمه انگلیسی آن نیز تا بیش از دو دهه بعد انتشار نیافت، تأثیر دیدگاههای فیلسوف وینی بر فلسفه تحلیلی تا زمان ورود او به انگلستان و استقرار در دانشگاه لندن در ۱۹۴۶ با کندی همراه بود. درعوض در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰، دو نوع سنت فلسفه زبان در فلسفه تحلیلی صورت غالب پیدا کرد و به آنچه که در تاریخ فلسفه قرن بیستم به «چرخش زبانی» شهرت‌یافته تحقق بخشید.[2] این هر دو سنت، فلسفه زبان را نقطه آغاز فعالیت فلسفی به شمار می‌آوردند و این باور را ترویج می‌کردند که مطالعات زبان‌شناسانه مناسب‌ترین نقطه شروع برای فلسفه‌ورزی است. تصور می‌شد زبان و معنا، بهتر از دیگر نقطه شروعهای سنتی مانند ماهیت مفهوم، یا اصول اولیه متافیزیکی و معرفت‌شناسانه، می‌توانند سبب بروز توافق اولیه میان فلاسفه شوند. در دهه ۱۹۵۰ هر دو سنت به فلسفه‌های گذشته نگاهی تحقیرآمیز داشتند. این هر دو سنت به عنوان رهیافتهایی برای فهم زبان و انجام کاوشهای فلسفی دارای نقاط ضعف و قوت خاص خود بودند. در هر دو سنت بی‌صبری در قبال مسائل فلسفی منجر به روی آوردن به شیوه‌های شتابزده و اقدامات عجولانه شد. این شیوه‌ها و اقدامات در پرتو دستاوردهای کنونی، سطحی و سست به نظر می‌آیند.

یکی از این دو سنت محصول تلاش فرگه بود برای یافتن زبانی کامل که

1. W.V. Quine, *Word and Object*, p. 67.

2. Richard Rorty (ed), *The Linguistic Turn*, Chicago University Press, 1967.

ساختار ریاضیات را بیان کند. این رهیافت به وسیله راسل، ویتگنشتاینِ متقدم، پوزیتیویستهای منطقی (و به خصوص چهره شاخص آنها کارنپ)، و بالاخره کواین مورد استفاده قرار گرفت. اعضای حلقه وین و پوزیتیویستهای منطقی متأخر دلمشغولی فرگه به ریاضیات را به حوزه علوم تجربی نیز بسط دادند. اندیشه بنیادین این رهیافت آن بود که هرچند زبان کانون توجه معقولی برای فلسفه به شمار می‌آید، می‌باید آن‌را برای مقاصد علمی اصلاح کرد. به عبارت دیگر می‌باید زبانی به وجود آورد که برخلاف زبان طبیعی عاری از ابهام باشد و به نحو روشن و شفاف مفاهیم و موضوعات علمی را انتقال دهد.

سنت دیگر از تأکید جی. ئی. مور بر این نکته نشأت گرفته بود که در مواجهه با مسائل فلسفی باید از عقل عرفی مدد گرفت. در نوشته‌های اخلاقی و فلسفی مور، به مثالها بیش از نظریه‌ها وزن داده شده بود و برای قضاوتهای عادی و معمولی در قبال اصول فلسفی اولویت در نظر گرفته شده بود. تأکیدات مور به وسیله ویتگنشتاین متأخر مورد استفاده قرار گرفت و به رَویّه‌های زبانی اِعمال شد. در اواخر دهه ۱۹۴۰ و دهه ۱۹۵۰ تمرکز بر جزئیات و ظرایف زبان عادی به صورت شیوه اصلی «فلسفه زبان معمولی» درآمد. موافقان این رهیافت بر این باور بودند که بصیرت قرون پیشین در رَویّه‌های عادی متبلور شده است.

اگرچه جریان تازه‌ای که به همت ویتگنشتاین در درون فلسفه تحلیلی به راه افتاد از کیمبریج آغاز شده بود[1]، اما تحول تازه در آکسفورد به ثمر نشست. تقریباً همزمان با ایامی که ویتگنشتاین در کیمبریج به ارائه دیدگاههای تازه خودش به دانشجویان نزدیکش اشتغال داشت، در آکسفورد

---

۱. به عنوان مثال جان ویزدام (۱۹۹۳ــ۱۹۰۴)، از شاگردان ویتگنشتاین در کیمبریج، برمبنای همین احساسِ رسیدن به یک نقطه تحول اساسی در فلسفه ــ از رهگذر رهیافت ویتگنشتاین متأخر در قالب «فلسفه تحلیل زبان عادی» ــ کوشیده بود تا با رهیافت تحلیل زبانی به این نکته پی ببرد که چرا فلاسفه ناگزیرند از ساختهای زبانی خاصی استفاده کنند.

نیز گروهی از فلاسفه، تحت رهبری گیلبرت رایل[1] (۱۹۰۰ـ۱۹۷۶)، به نحوی مستقل، رهیافتی کم و بیش مشابه را در قبال مسائل فلسفی اختیار کردند. همان‌طور که از نام «فلسفه زبان عادی»[2] برمی‌آید در این رهیافت فلسفی چندان به منطق یا فلسفه علم توجهی مبذول نمی‌شد. فیلسوفان طرفدار این نحله نظیر مور، برخلاف راسل یا پوزیتیویستهای منطقی، بیشتر به روشنگری در خصوص رو-ساخت عبارات زبانی که به وسیله عامه به کار گرفته می‌شد علاقه داشتند، نه به آشکار ساختن ژرف-ساخت منطقی قضایای متعارف و اندیشه علمی با استفاده از ابزار منطق صوری.

این سنت، به عنوان روشی برای فهم زبان، غیرسیستماتیک و موردی عمل می‌کرد و در این زمینه میراث اندکی از خود به جا گذاشت. منتقدان این رهیافت تأکید داشتند که این‌گونه فلسفه‌ورزی صرفاً فلسفه را به ابتذال می‌کشاند و ربطی به فعالیتهای فلسفی ندارد.[3] مدافعان این رهیافت برای نشان دادن این نکته که فعالیتشان به تلاشهای فلسفی ربط دارد کوشیدند برخی از معماها یا مسائلی را که در زمره مسائل شناخته‌شده فلسفه بود حل کنند.[4] تلاش گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن[5]، که به بررسی امر ذهنی و نقد

---

1. Gilbert Ryle
2. Ordinary Language Philosophy

۳. از جمله انتقادهای تند دربارهٔ این سنت را می‌توان در منازعهٔ قلمی ذیل میان کارنپ و استراوسون مشاهده کرد.

R. Carnap, «P.F. Strawson on Linguistic Naturalism», and P.F. Strawson, «Carnap's View on Constructed Systems versus Natural Language in Analytic Philosophy», both in *The Philosophy of Rudolf Carnap.*

همچنین بنگرید به:

Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?* Cambridge University Press, 1958, 1976.

۴. از جمله نمونه‌های برجستهٔ کاربرد ملاحظات برگرفته از نحوهٔ استفاده متعارف از زبان در حل مسائل فلسفی را می‌توان در کتاب پژوهشهای فلسفی ویتگنشتاین، و نیز آثار آوستین مشاهده کرد. به عنوان مثال بنگرید به:

اندیشه‌ای اختصاص دارد که وی اسطوره دکارتی «روح درون ماشین» می‌نامد، نمونه چنین اقدامی بود. رایل در این کتاب کوشید نشان دهد که تقابل متافیزیکی میان ذهن و جسم که از زمان دکارت به این‌سو رواج داشته است محصول نوعی کاربرد نادرست واژه‌هایی است که امور ذهنی را بیان می‌کنند. رایل روش تازه خود برای «حل» مسائل فلسفی را چنین توصیف می‌کند: «استدلالات فلسفی که این کتاب را شکل می‌دهند به نیت افزودن بر آنچه درباره ذهن می‌دانیم گرد نیامده‌اند، بلکه غرض از آنها روشن ساختن جغرافیای منطقی معرفتی است که پیشاپیش واجد آن هستیم.» به عبارت دیگر، او وظیفه فلسفه را نه اکتشاف حقایق تازه، که روشن ساختن معانی قدیمی و شناخته‌شده می‌دانست.

برجسته‌ترین نماینده این رهیافت فلسفی بدون تردید جان آوستین[1] (۱۹۱۱ـ۱۹۶۰) بود که توانایی‌اش در آشکار ساختن و تشخیص هاله‌های مفهومی کاربردهای زبانی حتی از ویتگنشتاین نیز برتر بود. آوستین نظیر ویتگنشتاین و استاد خویش، رایل، بر این اعتقاد بود که اغلب مسائل متافیزیکی ناشی از بدفهمی معانی کلمات و مفاهیم است و کوشید با بررسیهای دقیق دستوری، نقش این تغییرات معانی را نشان دهد. اما در مورد آوستین این نکته روشن نیست که آیا ملاحظات مفهومی‌اش درباره کاربردهای زبانی همواره و در همه موارد واجد اهمیت فلسفی نیز هست یا نه. آوستین فعالیت تحلیلی خود را آغاز نوعی پدیدارشناسی زبانی[2] قلمداد می‌کرد. این رهیافت فی‌نفسه فلسفه به شمار نمی‌آمد بلکه به قول خود آوستین: «یک دانش حقیقی و فراگیر درباره زبان» محسوب می‌شد. آوستین

→ J. L. Austin, «Other Minds», (1946), in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1961.

5. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, 1949.

1. John Austin 2. linguistic phenomenology

مدعی بود که ریشه این علم نظیر ریشه بسیاری از علوم دیگر مانند فیزیک قرن هفدهم و روان‌شناسی قرن نوزدهم در تجربه است. او در تأکید بر این نکته که با اتخاذ این شیوه در خصوص مسائل زبانی نوعی معرفت تجربی پی‌ریزی می‌شود که از گمانزنیهای فلسفی، که به زعم او در زمین تجربه ریشه نداشت، عاری خواهد بود، با لحنی طنزآلود در بخش پایانی مقاله خود با نام «اگرها و توانستنها» چنین نوشت: «به این ترتیب ما از یک بخش دیگر از فلسفه خلاص خواهیم شد (البته مقادیر زیادی هم‌چنان برجای خواهد ماند) و این تنها شیوه‌ای است که می‌توان از دست فلسفه رهایی یافت: با اعزام آن به طبقه بالا».[1] آوستین اصناف کنش-گفتارها (نظیر اظهار کردن، قول دادن، فرمان دادن) را مشخص ساخت. او کنش-گفتارها را بخشی از کنشهای متعارف آدمی می‌دانست که محدوده‌ای گسترده‌تر از تعاملات زبانی را در بر می‌گرفت. طبقه‌بندی آوستین از این کارکردهای زبانی نقطه شروعی شد برای تحقیقات آتی درباره جنبه‌های پراگماتیکس[2] زبان که با کاربرد زبان و ظرف و زمینه‌هایی که زبان در آن به‌کار گرفته می‌شود سر و کار دارد.[3] این نوع مطالعات زبان‌شناسانه در دهه‌های پایانی قرن بیستم و سالهای آغازین قرن بیست و یکم گسترش زیادی پیدا کرده است.

پیتر فردریک استراوسون[4] (۱۹۱۹-) نیز که نظیر آوستین در زمره شاگردان مبرّز رایل بود، برخلاف رایل از روش تحلیل زبانی برای حل، و نه منحل کردن، مسائل فلسفی بهره گرفت. استراوسون میان دو نوع متافیزیک که آنها را توصیفی[5] و اصلاحگر یا تجدید نظرکننده[6] نامید تفاوت گذارد. متافیزیک

1. J. Austin, «Ifs and Cans», in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1970.
2. pragmatics
3. J. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1965.
4. Peter Frederick Strawson
5. descriptive
6. revisionary

نوع اول بر آن است که مرزهای مفهومی زبان متعارف را توصیف کند. در حالی که متافیزیک نوع دوم بر اصلاح و تغییر این مرزها اصرار دارد.[۱] به اعتقاد استراوسون از رهگذر کاوشهای زبانی می‌توان به حقایقی درباره عالم دست یافت. برخی از تحقیقات اولیه استراوسون در خصوص کنش-گفتارها و بحثهای مربوط به ارجاع (دلالت)[۲] و پیش‌فرض[۳]، ثمراتی به بار آورد[۴] و فلاسفه‌ای نظیر جان سرل در دهه‌های بعد به بسط آن همت گماردند.[۵] سهم اولیه این سنت در کاوشهای مربوط به فلسفه زبان، یعنی تمرکز آن بر روی نحوه‌های کاربرد، زمانی که با نظریه‌های سیستماتیک و بعضاً صوری همراه شد و از رهیافتهای اولیه مبتنی به تحلیلهای متکی به کاربرد عقل سلیم در فهم زبان متعارف فاصله گرفت، نتایج بهتری به بار آورد.[۶]

فلسفه زبان متعارف در آکسفورد از دهه ۱۹۴۰ تا دهه ۱۹۶۰ رشد کرد و مرگ نابهنگام آوستین یکی از موجبات زوال آن‌را فراهم ساخت. این فلسفه به نحو مستقل از آکسفورد در امریکا به وسیله ماکس بلک[۷] (۱۹۸۸ـ ۱۹۰۹) و به خصوص نورمن مالکوم[۸] (۱۹۹۰ـ۱۹۱۱) در دانشگاه کورنل ترویج شد. این دو فیلسوف قبل از جنگ در کیمبریج تحصیل کرده بودند. ماکس بلک در آخرین شماره پیش از جنگ نشریه شناخت (ارگان حلقه وین) مقاله‌ای به چاپ رساند با نام «رابطه میان پوزیتیویسم منطقی و مکتب تحلیلی

---

1. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.
2. reference
3. presupposition
4. P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen, 1952.
5. John Searle, «A Taxonomy of Illucutionary Acts», (1975) and «Indirect Speech Acts», (1975) reprinted in *Expresion and Meaning*, Cambridge University Press, 1979.
6. Jay Atlas, *Philosophy Without Ambiguity*, Oxford University Press, 1989.
7. Max Black
8. Norman Malcolm

کیمبریج». این مقاله نخستین کوششی به شمار می‌آید که برای نشان دادن تفاوت میان رهیافتهای درون فلسفه تحلیلی صورت پذیرفته است.

در جمع‌بندی دستاوردهای سنت فلسفه زبان متعارف می‌توان گفت که این سنت برخی ملاحظات زبان‌شناسانه درخور توجه ارائه داد و ابزار تازه‌ای برای پرداختن به مسائل فلسفی، و نیز حساسیت تازه‌ای در قبال تمایزات زبانی فراهم آورد. اما این سنت به عنوان یک روش فلسفی که در آن کوشش می‌شد با بهره‌گیری از مثالهای زبانی نتایج فلسفی اخذ شود با دشواریهای فراوانی روبرو بود که هیچ‌گاه به طور جدی بدانها توجه نگردید و پاسخ خرسندکننده‌ای برایشان یافت نشد. نقدهایی که شماری از فلاسفه در خصوص نقایص استدلال مبتنی بر نمونه اعلی (پارادایم)[1] به رشته تحریر درآوردند، فرایند سقوط این سنت را تسریع کرد.[2] نکتهٔ اساسی مورد تأکید استدلالهای مبتنی بر استفاده از نمونه‌های اعلی در کاربردهای زبانی آن بود که اشخاص واژه‌های معینی را با به کار بستن آنها در موارد معین فرا می‌گیرند و از آنجا که این موارد بالفعل و عینی هستند نمی‌توان وجود آنها را انکار کرد. به عنوان مثال افراد با تجربه‌های متعدد واژه‌هایی نظیر «ارادهٔ آزاد» یا «معرفت یقینی» و نظایر آن‌را درک می‌کنند. فلاسفه‌ای که از این نوع استدلال بهره می‌گیرند پس از تمهید این مقدمه نتیجه می‌گیرند که فلسفه‌هایی که منکر این قبیل مفاهیم می‌شوند برخطا هستند. اما فیلسوفان نشان داده‌اند که این استدلال متکی به نوعی استفادهٔ خدشه‌آمیز از استقرا و استدلالهای استقرایی است و از این‌رو فاقد اعتباری است که مدافعان برایش قائل‌اند.

---

1. paradigm case

2. J.W. Watkins, «Farewell to the Paradigm Case Argument», *Analysis*, 18, 1957, pp. 25–33; Keith Donnellan, «The Paradigm Case Argument», *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards, The Macmillan Co. 1967.

سنت برساختن منطقی که تحت تأثیر موفقیتهای منطق فرگه قرار داشت هدف خود را روشنگری مسائل فلسفی از طریق صورتبندی آنها در یک نظام منطقی دقیق قرار داد. جایی که مفاهیم عادی غیرمعیّن یا مبهم بودند آنها را با مشابه‌های دقیق تعویض می‌کردند. تأکید بر بیان قواعد دقیق استنتاج منجر به آشکار شدن تمایزهای متعددی شد. به خودِ منطق به منزله ابزاری برای روشن ساختن مفاهیم منطقی نظر شد. بازسازیهای منطقی منجر به تولید نظامهای منطقی جدید شد، به خصوص در تحلیل مفهوم ضرورت و مفاهیم زمانی.[1]

اما این شیوه به عنوان یک روش فلسفی دارای محدودیت بود. این محدودیت از قبول این فرض ناشی می‌شد که مسائل فلسفی تحت شرایطی منحل می‌شوند و از بین می‌روند: در صورتی که با مسائل منطقی یا با مسائلی که در بازسازی زبان علمی مطرح می‌شود، تعویض شوند. اما واقعیت این است که بسیاری از مسائل فلسفی، در گفتارهای غیرعلمی مطرح می‌شوند و نمی‌توان آنها را با تنظیم قواعد کاربرد مفاهیم در علم، حل یا منحل کرد. از این گذشته، حتی اغلب آن دسته از مسائل فلسفی که به علم مربوطاند با روشنگری درباره روابط منطقی قابل حل یا انحلال نیستند.

این روش به عنوان رهیافتی برای فهم زبان چنان طراحی شده بود که برخی از جنبه‌های کاربرد زبانی را که برای پیشرفت علمی مضر به شمار

1. R. Carnap, «Modalities and Quantification», *Journal of Symbolic Logic*, 11, 1946, pp. 33–64; Ruth Barcan Marcus, «A Functional Calculus of First–Order Based on Strict Implication», *Journal of Symbolic Logic*, 11, 1946. pp. 1–16; A. N. Prior, *Time and Modality*, Oxford University Press, 1957; Saul Kripke, «Semantical Analysis of Model Logic I», *Zeitschrift für Mathematische Logic* 9, 1963, pp. 67–96; Alonzo Church, «A Formulation of the Logic of Sense and Denotation», in *Essays in Honor of Henry Sheffer*, ed. Henle, New York, 1951.

می‌آمد، نادیده انگارد. به این ترتیب مسائلی نظیر غیرمعیَّن بودن و ابهام معنا[۱]، گنگی و دوپهلو بودن معنا[۲]، کلمات یا عباراتی که معنایشان مستقیماً با ظرف و زمینه بیان و اظهار ارتباط دارد[۳]، ارجاع (دلالت) مفرد[۴]، داشتن مرادی غیر از آنچه بیان می‌شود[۵]، حیث التفاتی[۶] (راجعیّت)، و نظایر آن، همگی به وسیله نویسندگان مختلف نادیده گرفته شدند، به این دلیل که نظر این نویسندگان ناظر به مسائلی بود که در نظامهای منطقی خوش‌ساخت، یا در ارتباط با نیاز علم مطرح می‌شد.

در فاصله زمانی مابین اواسط دهه ۱۹۵۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰، فلسفه زبان به یکی از فعال‌ترین بخشهای فلسفه تحلیلی بدل شد و در نظر بسیاری مقام «فلسفه اولی» در عصر جدید را به خود اختصاص داد.[۷] چهار عامل در کسب این مقام مهم سهم داشتند. نخست، تأثیر فرگه: از دهه ۱۹۵۰ و با ترجمه شدن آثار او ــ به خصوص مقالاتش درباره فلسفه زبان[۸] ــ به انگلیسی، شمار فزون‌تری از فیلسوفان تحلیلی با دیدگاههای «بنیانگذار فلسفه تحلیلی» آشنایی پیدا کرده بودند. دوم، ترکیب جنبه‌های قوت فلسفه زبان عادی و فلسفه بازسازی منطق زبان: از منطق برای فهم زبان عادی استفاده به عمل آمد

---

1. ambiguity 2. ambiguity

۳. indexicality به عنوان مثال عبارت «من سرایندهٔ شاهنامه هستم» اگر به وسیلهٔ فردوسی اظهار شود صادق است و اگر دیگران آن‌را اظهار کنند کاذب.

۴. singular reference مقصود ارجاع یا دلالتی است که برای مشخص کردن چیزها و افراد خاص به‌کار می‌رود و در آن از حدهای مفرد (singular terms)، نظیر اسامی خاص، توصیفات معین، و ضمایر مفرد استفاده می‌شود.

5. implicature 6. intentionality

7. Michael Dummett, «Frege», in *The Encyclopedia of Philosophy*.

8. Gottlob Frege, *Translations of the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Geach and Black. Basil Blackwell, 1952.

Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, London, Duckworth, 1973; *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Harvard University Press, 1981.

و به این ترتیب قلمرو بهره گیری از زبان وسعت بیشتری پیدا کرد. سوم، نیاز به تفسیر عدم موفقیت اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویستها، و چهارم، احیای مسأله سنتی مربوط به ارجاع (دلالت) مفرد. این عوامل بحثهایی را در سه حوزه اصلی دامن زدند: مسائل مربوط به صورت منطقی، مسائل مربوط به معنا، و مسائل مربوط به ارجاع و دلالت.

آثار فرگه در بحثهای مربوط به هر سه قلمرو نقش اصلی را ایفا می‌کرد. فرگه نخستین پیشرفت عمیق را در منطق در سال ۱۸۷۹ با بیان نحو و معناشناسی حساب گزاره‌ها و منطق محمولات درجه اول و دوم، ایجاد کرده بود. نوآوری فرگه زمینه را برای یکی از مهمترین پیشرفتهای فکری قرن بیستم، یعنی منطق ریاضی آماده ساخت. این تحول برای فلسفه شمار زیادی از مسائل تازه و چارچوب جدیدی برای بحث درباره مسائل قدیمی فراهم آورد. توجه فلاسفه تحلیلی و منطق‌دانان به منطق ریاضی موجب شد تا به تدریج سه حوزه مجزا از یکدیگر تفکیک شوند و حیات فی‌الجمله مستقلی در پیش گیرند. منطق ریاضی که تا مدتها با فلسفه منطق پیوند خورده بود، عمدتاً به دانش برساختن نظامهای صوری منطقی و بررسی آنها با استفاده از خاصه‌های صوری نظیر تمامیت و سازگاری بدل شد و در انحصار منطقیین قرار گرفت. نشریه منطق نمادین[1] که زمانی مورد توجه فلاسفه علاقه‌مند به منطق بود، کم و بیش یکسره به بحثهای منطقی اختصاص یافت. درعوض آن دسته از فلاسفه که به بحثهای منطقی علاقه داشتند فعالیت خود را در دو حوزه فلسفه منطق و منطق فلسفی متمرکز ساختند و نشریه تازه‌ای را با عنوان نشریه منطق فلسفی[2] برای ارائه آراء خود به راه انداختند. فلسفه منطق به نظامهای صوری منطقی نظر می‌کند و پرسشهای مرتبه دوم درباره آنها مطرح می‌سازد. نظیر اینکه، دامنه کاربرد این نظامها تا کجاست و آنها به چه معنا نظامهای منطقی بدیل به شمار می‌آیند، و تا چه اندازه به صور خاص

1. *Journal of Symbolic Logic*

2. *Journal of Philosophical Logic*

استدلال قابل اِعمال‌اند. منطق فلسفی به واژگان منطق نظر دارد و پرسشهایی از این قبیل را مطرح می‌سازد که: گزاره چیست؟ صورت منطقی، یا استلزام (مادی و صوری)، یا استلزام معنایی، یا وصل منطقی، یا موجهات، و... به چه چیز اتکا دارند؟

تحولات حوزه معناشناسی صوری[1] که به وسیله گودل، تارسکی، چرچ، کارنپ و دیگران در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به انجام رسید، مبنای تلاشهایی شد که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جهت فراهم آوردن تفسیری درباره شرایط صدق، صور منطقی، و ساختار ترکیبی زبانهای طبیعی صورت پذیرفت. فرگه پیشاهنگ روشی بود برای یافتن صور منطقی در زبانهای طبیعی از طریق ارائه ساختارهایی جهت تفسیر استنتاجهای واقعی؛ ایضاحات معناشناسانه او درباره برساخته‌های زبانی گوناگون هم به عنوان نمونه و سرمشق درباره نحوه نظریه‌پردازی درباره زبان مورد استفاده قرار گرفت و هم خود به یکی از نظریه‌های مهم در این زمینه بدل شد.

فرگه همچنین استدلالی برای تمییز میان دو مفهوم معناشناسانه (سمانتیک) یعنی جزءالمعنا (محتوای خبری)[2] و مصداق[3] ارائه داد. این استدلال علی‌رغم سادگی ظاهری آن، چنان عمیق است که به صورت مرجع اصلی بحثهای مربوط به فلسفه ذهن تثبیت شد. او به این نکته توجه کرد که عبارتی نظیر ستاره شامگاهی ستاره صبحگاهی است ارزش معرفتی متفاوتی از عبارت ستاره شامگاهی ستاره شامگاهی است دارد. یکی بالقوه اطلاع‌بخش است و دیگری چنین نیست. از آنجا که مصداق هر دو عبارت یکی است، او تفاوت میان آن دو را به تفاوت در جزءالمعناهای آن دو مربوط

---

1. formal semantics

۲. sense. دربارهٔ این اصطلاح نگاه کنید به توضیحاتی که در مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» آمده است.

3. reference

دانست که به وسیله دو نام «ستاره شامگاهی» و «ستاره صبحگاهی» مشخص می‌شدند. بحث نظری درباره معنا و مصداق و ایضاح آن دو در زمره مسائل بنیادی فلسفه زبان درآمد.

عامل دوم رشد و ثمردهی فلسفه زبان ترکیب علاقه به فلسفه زبان عادی با روشهای مربوط به برساختن منطقی بود. استراوسون و کواین تلاش برای یکی ساختن این دو سنت را آغاز کردند. استراوسون که در سنت فلسفه زبان عادی تربیت شده بود، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ کاوشهای مهمی در خصوص شکافهایی که در ارزش صدق[1] پدید می‌آید و در باب مسأله پیش‌فرضها[2] در بحثهای فلسفی به انجام رساند. او کوشید با بصیرتهایی که از فلسفه زبان عادی به دست آورده دامنه و قلمرو منطق را بسط دهد.[3]

کواین سنت برساختن منطقی را ادامه داد. هدف او آن بود که زبان با کفایتی برای علم فراهم آورد. او در کتاب کلمه و شی[4] استدلال کرد که زبان علم را می‌توان در قالب منطق محمولات درجه اول (بدون حدهای مفرد)[5] به شکل صوری درآورد. کواین در تکمیل این استدلال شمار زیادی از برساخته‌های زبانی را مورد توجه قرار داد و به الگوهای استدلالی که با آنها همراه است نظر کرد. او حتی در مواردی نشان داد چگونه می‌توان از برخی از تفسیرهای زبانی که به کار علم نمی‌آیند، برای دیگر مواردی استفاده کرد که تأکید کمتری بر صوری شدن دارند.

کتاب کلمه و شی بر روش پژوهشهای فلسفی نیز تأثیر گذارد. دلمشغولیهای وجودشناسانه (انتولوژیک) کواین به بسیاری از فلاسفه نشان داد که چگونه فلسفه زبان چارچوبی برای بحث درباره مسائل سنتی در متافیزیک فراهم می‌آورد. از جمله دعاوی اصلی کواین در حوزه

1. truth–value gaps
2. presuppositions
3. P.F. Strawson, *Logico–Linguistic Papers*, Methuen, 1971.
4. W.V. Quine, *Word and Object*.
5. singular terms

وجودشناسی آن بود که هستومندها یا هستارهایی را که به وسیله هر نظریه معرفی می‌شوند می‌توان به عنوان ارزش (یا مقدار) متغیرهای پایبند[1] در ساختار صوری آن نظریه‌ها، در نظر گرفت.[2] کواین در کلمه و شی فرضهایی طبیعی درباره اینکه چه جملاتی صادق هستند مطرح ساخت، و راههای بیان این جملات را در قالب جملات دیگر یا تحویل آنها به جملات دیگر با استفاده از صورتهای منطقی روشن‌تر مورد بررسی قرار داد، و نهایتاً صورتهای منطقی را به عنوان مبانی بحث درباره جنبه‌های موافق و مخالفِ قبول وجود انواع مختلف هستارها یا هستومندها مورد استفاده قرار داد. هستومندهایی مانند خاصه‌ها، مواد، رویدادها، قضیه‌ها، مجموعه‌ها، اعداد، حالات ذهن، احساسات، اشیاء فیزیکی، و امثالهم. کواین بر وفق رهیافت فلسفی خاص خود که متکی به «عروج معناشناسانه» بود مباحث وجودشناسانه را نیز به ساختارهای نظری و زبانی تحویل می‌کرد و در این میان ملاحظات پراگماتیستی را نیز ــ همان‌گونه که کارنپ پیش از او بدان توجه کرده بود ــ مد نظر قرار می‌داد. به عنوان مثال او مدعی بود که هستومندی نظیر الکترون برای کسانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند و با نظریه‌هایی که این هستار نظری در آن مطرح می‌شود و به‌کار گرفته می‌شود آشنایی دارند، به همان اندازه واقعی است که خدایان هومر برای یونانیان باستان که در عالمی می‌زیستند که اسطوره‌ها ساختارهای نظری‌اش را شکل می‌داد. کواین از یک موضع به طور کلی ماتریالیستی که به واسطه دیدگاه افلاطونی درباره مجموعه‌ها تعدیل شده بود، دفاع می‌کرد. ماتریالیسم کواین رهیافت تازه‌ای نبود اما دفاع او از آن، در قالب پژوهش سیستماتیک در خصوص زبان و صورت منطقی، علاقه تازه‌ای را به این نوع ماتریالیسم دامن زد. توجه به مسائل انتولوژیک، بعضاً به واسطه کتاب کلمه و شی، طی دو دهه

1. value of bound variables

۲. کواین، «در باب آنچه هست»، ترجمهٔ منوچهر بدیعی، ارغنون، سال دوم، ش ۷ و ۸، ۱۳۷۴.

بعد به صورت یکی از دلمشغولیهای اصلی متافیزیکی در قلمرو فلسفه ذهن درآمد.

کاوش در حوزهٔ فلسفه زبان از طریق مطالعه در صورتهای منطقی، که در آثار فرگه و کواین نموده شده بود، به وسیله دیویدسن دنبال شد. دیویدسن هدف کواینی اصلاح زبان راکنار گذارد و به عوض آن پیشنهاد کرد چارچوب صوری معینی ــ یعنی چارچوبی که نظریه صدق تارسکی به صورت یک نظریه اکسیوماتیزه محدود عرضه می‌کند ــ برای نمایش صُوَر منطقی و «معنای» جملات زبان طبیعی مورد استفاده قرار گیرد.[۱] فلاسفه دیگر انواع منطقهای مفهومی[۲] را به عوض منطقهای مصداقی[۳] برای مطالعه در صور منطقی پیشنهاد کردند. برخی از این قبیل تحقیقات درباره منطق به مثابه کاوشهایی در منطق عملی پیش برده شد و برخی دیگر معطوف به روشنگری درباره پژوهشهای منطقی متعارف بود.[۴]

---

1. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984; especially «Truth and Meaning», «Theories of Meaning and Learnable Language», «Quotation», «On Saying That», *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, especially, «The Logical Form of Action Sentences»; Tyler Burge, «Reference and Proper Names», *Journal of Philosophy*, 70, 1973, pp. 425–439; «Truth and Singular Terms», *Nous*, 8, 1974, pp. 309–325; James Higginbototham, «The Logical Form of Perceptual Reports», *Journal of Philosophy*, 80, 1983, pp. 100–127; W. V. O. Quine, «Quantifiers and Propositional Attitudes», (1953), in *Ways of Paradox*, David Kaplan, «Quantifying In», in *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. O. Quine*, ed. Davidson and Hintikka, Reidel, 1969; Scott Soames, «Lost Innocence», *Linguistics and Philosophy*, 1985, pp. 59–71.

2. intensional logic

3. extensional logic

4. Robert Stalnaker, «A Theory of Conditionals», in *Studies in Logical Theory*, *American Philosophical Quarterly*, monograph series no. 2, ed. Rescher, Oxford Basil Blackwell, 1968; Bas van Frassen «presuppositions, Supervaluations, and Free Logic», in *The Logical Way of Doing Things*, ed. Lambert, Yale University

رشد زبان‌شناسی مولد[1] که چامسکی در آن سهمی اساسی داشت با ثمردهی فلسفه زبان همراه بود. از منظر زمان کنونی شگفت‌آور است که این دو رشته در دهه ۱۹۶۰ تا چه اندازه تأثیری کمی بر یکدیگر داشته‌اند.[2] البته برخی تبادل نظرهای حائز اهمیت میان دو رشته وجود داشت از جمله بر سر مباحثی نظیر «معنای اینکه کسی زبانی را می‌داند چیست؟»، «موضوع اصلی و صحیح زبان‌شناسی کدام است؟» و «آیا مفاهیم فطری وجود دارند؟» تردیدی نیست که هم زبان‌شناسان از پژوهشهای منطقی متأثر شدند، هم فلاسفه زبان از پژوهشهای مربوط به آنچه که به ژرف‌ـساخت زبانی مشهور شد، یعنی آن جنبه‌هایی از زبان که بلافاصله در نظر استفاده کننده از زبان روشن نیست، بهره بردند. اما تأکیدهای اولیه چامسکی در خصوص خلوص نحو زبان چندان با دلمشغولی فلاسفه زبان در خصوص مسائل مربوط به معنا (سمانتیک) و جنبه‌های مربوط به کاربرد زبان، هماهنگ نبود. تنها از دهه ۱۹۷۰ به‌بعد بود که با رشد علاقه زبان‌شناسان به‌دو حوزهٔ سمانتیکس[3] (تحقیقات معناشناسانه) و پراگماتیکس[4] (تحقیقات مربوط به نقش ظرف و زمینه در کاربرد زبان) که تحت تأثیر فلسفه زبان بدان توجه کرده بودند، این

→ Press, 1969; David Lewis, «General Semantics», (1970), in his *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford University Press, 1983; David Lewis, *Caunterfactuals*, Basil Blackwell, 1973; Alonzo Church, «Outline of a revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation, Part I and Part II», *Nous*, 7, 1973, pp. 24–33, and *Nous* 8, 1973, pp. 135–156; Richard Montague, *Formal Philosophy*, ed. Thomason, Yale University Press, 1974; Kit Fine, «Vagueness, Truth, and Logic», *Synthese*, 30, 1975, pp. 265–300; David Kaplan, «On the Logic of Demonstratives», in *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, ed. French et. al, University of Minnesota Press, 1979; Jon Brand John Perry, *Situations and Attitudes*, MIT Press, 1983.

1. generative linguistics

2. Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, Moutin & Co. 1957; *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, 1965.

3. semantics

4. pragmatics

دو رشته به یکدیگر نزدیک شدند. بخش اعظم تحقیقات فلاسفه زبان در باب صور منطقی از آن هنگام به این‌سو به وسیله زبان‌شناسان مورد استفاده قرار گرفته و در آنها تغییراتی ایجاد شده است. این تحول بی‌شک به عنوان یکی از موفقیتهای فلسفه در ایفای نقش سنتی خود به عنوان خادم علوم تلقی می‌شود.

عامل سوم رشد فلسفه زبان عبارت بود از نیاز به رفع نواقص اصل تحقیق‌پذیری. این عامل به بروز بحثهای جدی درباره انواع «نظریه معنا» و چشم‌اندازهای آن منجر شد. بحث مربوط به این مسأله چنان پیچیده است که نمی‌توان در این مقاله مختصر بدان پرداخت. در اینجا صرفاً به برخی از موضوعات اساسی اشاره می‌شود.

اشاره کردیم که کواین از اصل تحقیق‌پذیری بر این مبنا انتقاد کرد که نمی‌توان آن‌را در مورد جملات منفرد مورد استفاده قرار داد. کواین، فی‌الجمله این نکته را پذیرفت که معنی عبارت است از روش تحقیق. اما در پرتو نظریه کل‌گرایانه خود و نیز در پرتو این نکته که به نظر می‌رسد به دست دادن تفسیری کلی از این امر غیرممکن باشد که چگونه تجارب ابطال‌کننده منجر به تجدید نظر در نظریه می‌شوند غیرممکن باشد، نتیجه گرفت که هیچ نظریه‌ای درباره معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد. این نکته در واقع نتیجه‌ای است که کواین با قرائت خاص خود از آموزه‌ای که اول‌بار پی‌یر دوئم فیلسوف علم و فیزیکدان فرانسوی آن‌را مطرح ساخته بود، اخذ کرد. دوئم در ارتباط با نظریه‌های فیزیکی متذکر شده بود که کل یک نظریه (که مشتمل است از گزاره‌های مربوط به شرایط اولیه + گزاره‌های مربوط به قوانین کلی + گزاره‌های مربوط به دستگاههای اندازه گیری) با تجربه مواجه می‌شود، در صورتی که نتیجه تجربه خلاف پیش‌بینی نظریه از کار درآید نمی‌توان مشخص کرد که کدام‌یک از اجزای نظریه می‌باید تعویض یا اصلاح

شود. کواین آموزه دوئم را به کل معارف بشری بسط داد و مدعی شد که در برخورد با تجارب ابطال‌کننده نمی‌توان مشخص کرد کدام‌یک از اجزاء نظریه‌هایی را که معرفت شخص نسبت به پیرامون وی را شکل می‌دهند و جهان را برایش معنا می‌کنند، باید تغییر داد. کواین از اینجا نتیجه گرفت که بحث دربارهٔ معنا نمی‌تواند کمکی به حل این معضل بکند. به واقع او چنین می‌پنداشت که مفهوم معنا هیچ جایی در یک تفسیر حقیقی درباره عالم ندارد. حتی کسانی که درباره شکاکیت افراطی کواین در خصوص معنا و ارزش معرفتی این مفهوم تردید داشتند، رهیافت او را واجد نکات حائز اهمیتی یافتند. برخی از فلاسفه نظیر دامت اصل تحقیق‌پذیری را پذیرفتند و کوشیدند نظریه کل‌گرایی معنایی را به نظریه‌های علمی محدود سازند. در واقع دامت به یک معنا رهیافت اولیهٔ دوئم را مورد تأیید قرار داد و با بسط و گسترشی که کواین پیشنهاد کرده بود مخالفت ورزید. دامت بر این باور بود که معنا در گفتارهای عادی و غیرعلمی بیشتر به معیارهای اتمی کاربرد عبارات و واژگان بستگی دارد. و در قیاس با نظریه‌های علمی برخورد آن با تجربه کمتر به صورت کل‌گرایانه است. دیگران نظیر پاتنم اصل تحقیق‌پذیری را رد کردند اما روایت دیگری از کل‌گرایی را پذیرفتند. دلیل این امر ملاحظاتی بود که به مسأله ثبات معنا در طی تغییر باور ارتباط پیدا می‌کند. فلاسفه دیگر بر این نظر بودند که کل‌گرایی به واسطه ملاحظاتی ناظر به نظریه ارجاع (دلالت) محدود و مقید می‌شود. به این موضع بعداً اشاره خواهیم کرد.

کواین انتقادات خود را درباره معنا به استدلالی درباره عدم تعیّن ترجمه[1] بسط داد.[2] او بر این باور بود که در ترجمه از یک زبان طبیعی به زبانی دیگر،

---

1. indeterminacy of translation

2. W.V. Quine, *Word and Object*, Chaps. 1 & 2; *Ontological Relativity*, Columbia University Press, 1969.

آن‌قدر ترجمه متفاوت وجود خواهد داشت که ممکن است کسی یک جمله را به جمله‌ای صادق ترجمه کند و دیگری همان جمله را به جمله‌ای کاذب. کواین دو نوع استدلال برای مدعای خود فراهم آورد. استدلال اول با تکیه به آموزهٔ پی‌یر دوئم این‌گونه بیان می‌شود که تصویری که هر نظریه فیزیکی از عالم ارائه می‌دهد، به وسیله ملاحظات تجربی حاصل از بیّنه‌ها تقویت یا تضعیف می‌شود، به طوری که دو نظریه فیزیکی خوب که وضع و حال واحدی را تبیین می‌کنند اما با یکدیگر ناسازگارند می‌توانند بر اساس بیّنه‌های موجود به یک درجه از قوت موجّه تلقی شوند. او سپس با بسط این آموزه به موارد مربوط به ترجمه‌های رقیب از متون واحد کوشید نشان دهد که حتی زمانی که یکی از این نظریه‌های رقیب به صورت مرجع در نظر گرفته شود باز هم تبیینِ امور یا تفسیرِ متون نامتعین خواهد بود. کواین نتیجه گرفت از آنجا که معیار صحیح برای واقعیت فیزیکی عبارت است از نظریهٔ فیزیکی و معیار صحیح برای درک متن عبارت است از تفسیری که به وسیله ترجمه عرضه می‌شود، تبیین یا ترجمه به هیچ چیز معین که به نحو عینی واقعی باشد، مربوط نمی‌شود. به عبارت دیگر کواین مدعی شد که حتی اگر تنها یک تفسیر فیزیکی از واقعیت را پذیرفته باشیم و مثلاً جهان را آن‌گونه بشناسیم که نظریه نسبیت اینشتاین به ما معرفی می‌کند و کاری به نظریه‌هایی نظیر نظریهٔ نیوتن یا نظریهٔ ارسطو نداشته باشیم، باز هم در چارچوب همین تصویر یا تلقی واحد از عالَم، گزارشهایی که برای توصیف واقعیت مورد استفاده قرار می‌دهیم ــ خواه گزارشهای مربوط به مشاهدهٔ مستقیم واقعیات بیرونی خواه گزارشهای برگرفته از متون ــ به شیوه‌های مختلف قابل تفسیر یا ترجمه‌اند و بنابراین نمی‌توان آنها را گزارش امور عینی به شمار آورد.

استدلال دوم کواین ادامه تلاش کارنپ بود در این خصوص که اِسناد معنا و تحلیلی بودن، مبانی تجربی دارد. او یک نظریه تفصیلی و با ذکر جزئیات در

خصوص روش ترجمه فراهم آورد. در این نظریه او کوشید نشان دهد که بیّنه ما برای ترجمه، حتی برای ترجمه واژگان و اصطلاحات عادی مربوط به اجسام و اشیاء عادی مانند «خرگوش» بسیار اندک و ناچیز است.

بحث کواین در این‌باره به بحثهای مربوط به بیّنه و روشهای تفسیر پدیدارهای اساسی زبانی مانند قبول و تصدیق[1]، ثوابت منطقی[2]، و جملات مشاهده‌ای[3] دامن زد. اما نتایجی که او اخذ کرده با اقبال گسترده روبرو نشده است. نظر بسیاری بر آن است که بیّنه‌ای که کواین در استدلال دوم خود برای ترجمه در نظر گرفته بیش از حد محدودیت‌آور و مقیدکننده است. دعوی مطروحه در استدلال اول نیز که بر استدلال دوم تأثیر می‌گذارد، دایر بر اینکه عدم تعیّن ترجمه آن‌گونه که به نظریه فیزیکی مربوط می‌شود، نتایج نامطلوبی برای ارزش معرفتی ترجمه در بر خواهد داشت، در نظر بسیاری چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.[4]

پیشنهاد دیویدسن دایر بر اینکه نظریه صدق تارسکی صورتی برای یک نظریه معنا فراهم می‌آورد بحثهای زیادی برانگیخت.[5] پایدارترین نتیجه این بحثها مربوط به پژوهشهایی درباره صورت منطقی بود اما این ایده که یک نظریه صدق صرفاً یک نظریه معناست تا حد زیادی مورد مناقشه قرار گرفته است. نظریه تارسکی متکی به ترجمه‌ای است از زبانی که نظریه صدق برای آن بیان شده به زبانی که نظریه صدق در آن بیان شده. بسیاری بر این باورند که تا زمانی که نظریه‌ای برای این نوع ترجمه پیشنهاد نشود هیچ نظریه‌ای درباره معنا ارائه نشده است. دیویدسن پیشنهادهایی را برای آزاد کردن ترجمه از

---

1. assent 2. logical constants = logical connectives

3. observation statements

4. Noam Chomsky, «Quine's Empirical Assumptions», in *Words and Objections*.

5. Donald Davidson, «Truth and Meaning», *Synthese*, 17, 1967; John McDowell, «Truth Conditions Bivalence and Verificationism» in *Truth and Meaning*, ed. Evans and McDowell, Oxford University Press, 1976.

قیدی که کواین بر آن نهاده بود ارائه کرد. اما جنبه اصلی پیشنهاد او آن بود که معانی عبارتند از شرایط صدق، یعنی مقتضیاتی که ارضای آنها سازنده و تأسیس‌کننده صدق جمله یا قضیه است. چنین شرایط صدقی می‌باید به نحو سیستماتیک و اطلاع‌بخش در یک نظریه مربوط به صدق نمایش داده شوند. هرچند این پیشنهاد درباره آنچه که فلاسفه از یک نظریه مربوط به معنا انتظار دارند اطلاع زیادی عرضه نمی‌کند، اما یکی از اصلی‌ترین اندیشه‌های فرگه را درباره مفهوم معنا بسط می‌دهد. این اندیشه عبارت از آن است که معنا یعنی ارزش صدق. و در عین حال پیشنهاد دیویدسن امکان می‌دهد تا روابط استنتاجی عمیق میان شرایط صدق نمایش داده شود. دیویدسن بر این باور بود که این حداکثر بهره معرفتی است که می‌توان از نظریه‌ای درباره معنا انتظار داشت.

مایکل دامت، متأثر از شهودگرایی ریاضی و دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، این نظریه که معنا را می‌باید در قالب شرایط صدق درک کرد مورد انتقاد قرار داد. او به عوض صدق از برهان به عنوان نمونه اعلای «کاربرد» زبانی یاد کرد. در نظر دامت، به تبعیت از ویتگنشتاین، «کاربرد» اصلی‌ترین مفهوم در فهم معنای زبانی بود. او بر این نظر بود که معنا نمی‌تواند از شرایطی که تحت آن فهم زبانی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و نشان داده شود، «فراتر» رود.[1] به عبارت دیگر دامت، از یک‌سو چنان‌که ویتگنشتاین متأخر بیان داشته بود، معنا را با توانایی اشخاص در به‌کارگیری صحیح زبان در شرایط و موقعیتهای مختلف مرتبط ساخت، و از سوی دیگر چنان‌که شهودگرایان تأکید داشتند معنای عبارات را با امکان مبرهن ساختن آنها و / یا آن‌گونه که پوزیتیویستهای

---

1. Michael Dummett, «The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic» (1973), in *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978; «What is a Theory of Meaning?» in *Mind and Language*, ed. S. Guttenplan, Oxford University Press, 1975; «What is a Theory of Meaning? II», in *Truth and Meaning*.

منطقی اصرار داشتند با امکان محقق ساختن مدعای آن عبارات پیوند داد. دامت از این ایده برای بحث درباره یک‌سلسله مسائل متافیزیکی عمیق استفاده کرد که بررسی آنها از چارچوب مقاله حاضر فراتر می‌رود. هرچند رهیافت دامت به مسأله معنا عمیق و پرنکته بوده است، اما مورد قبول شمار زیادی از فلاسفه واقع نشده است. یک دلیل این امر جنبه ضد رئالیستی این دیدگاه است. دلیل دیگر آنکه بسیاری از فلاسفه به آن به چشم نوعی بازگشت و احیای رهیافت دایر بر تحقیق‌پذیری نظر کرده‌اند. اما در هر حال فهم روابط میان تأیید، کاربرد، و شرایط صدق در زمره مسائل بسیار پیچیده و عمیق است.

در حالی که فیلسوفانی همچون کواین، دامت، پاتنم و دیویدسن به بحث دربارهٔ معنا با تکیه به محتوای پیام توجه داشتند، پل گرایس رهیافتی متفاوت به مسألهٔ معنا اختیار کرد و طرحی نو درانداخت.

گرایس بیش از آنکه دلمشغول ساختار صوری زبان و عبارات زبانی باشد، به این نکته علاقه‌مند بود که چه چیز بیانها را واجد معنا می‌کند. او کوشید تا معانی زبانی را برحسب نوع خاصی از نیات ارتباطی[1] تحلیل کند و بر این اساس مدعی شد که معنای زبانی را می‌باید برحسب نیت شخص در اظهار چیزی درک کرد که شخص می‌کوشد با اظهار آن در مخاطبان تأثیری ایجاد کند که نیت او را تشخیص دهند. معنای زبانی هر اظهار کم و بیش معادل است با محتوای نیت.[2] به این اعتبار برخی از حالات ذهن برای فهم زبان به منزله حالات مبنایی و اساسی در نظر گرفته می‌شوند. به نظر می‌رسد که

1. a special sort of communicative intentions

2. Paul Grice, «Meaning», *Philosophical Review* 66, 1657, pp. 377–88. «Utter's Meaning, Sentence–Meaning and Word–Meaning», *Foundations of Language* 4, 1968, pp. 225–42; «Utter's Meaning and Intentions», *Philosophical Review*, 78, 1969, pp. 147–177; all reprinted in *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989; Stephen Schiffer, *Meaning*, Oxford University Press.

حالات ذهنی پیش از زبان موجود باشند. اما این‌که چگونه برخی از عمیق‌ترین اندیشه‌های ما بدون کمک زبان، یا مستقل از زبانی که جهت تشخص و تفرد بخشیدن به آنها به‌کار می‌رود، امکان‌پذیر خواهند بود، موضوعی است که می‌باید کاوش بیشتری در خصوص آن صورت پذیرد. رابطه میان ذهن و زبان بسیار پیچیده است و نیازمند تبیین و توضیح بیشتر.

گرایس نکته دیگری را نیز در زمینه فهم معنا مطرح ساخت. او به این نکته اشاره کرد که تفکیک معنای زبانی یک اظهار[1] از اشارات و اطلاعات مختلفی که از ظرف و زمینه اخذ می‌شود و ممکن است با معنای زبانی آن اظهار همراه باشد، همیشه آسان نیست. گرایس به این قبیل اشارات و اطلاعات متکی به ظرف و زمینه «مرادها و منظورهای محاوره‌ای ثانوی»[2] نام داد. گرایس نظریهٔ تأثیرگذاری درباره این مرادها و منظورهای ثانوی عرضه کرد که به وسیله فلاسفه و زبان‌شناسان تکمیل شده است.[3]

چهارمین عامل تحریک فلسفه زبان تغییر اساسی‌ای بود که در نظریه ارجاع (دلالت) پدید آمد. فرگه اظهار داشته بود که مرجع یک نام خاص به وسیله توصیفات معینی تثبیت می‌شود که گوینده با آن نام همراه می‌کند. بنابراین مرجع نام «ارسطو» هر چیزی است که توصیفات معینی نظیر «شاگرد افلاطون ومعلم اسکندر» را ارضاء کند. راسل این نظر را دقیق‌تر کرد و تعمیم بخشید. او مدعی شد که ارجاع (دلالت)[4] یا متکی به آشنایی (معرفت) بی‌واسطه است[5] ــ یعنی معرفت مستقیم، خطاناپذیر، و کامل از یک شیء ــ یا متکی به توصیف[6]. راسل به این نتیجه رسید که آشنایی صرفاً محدود است به بیانهایی مانند «من»، «این» (که در مورد یک داده حسی به‌کار می‌رود)، و احیاناً عباراتی مانند «حالا». همه دیگر انواع ارجاع، از جمله مصادیق ارجاع

1. assertion
2. conversational implicatures
3. Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Part 1.
4. reference
5. acquaintance
6. description

ظاهراً مفرد، شامل ارجاع نامهای خاص و اغلب بیانهای اشاره کننده[1] (اسم و صفت و ضمیر اشاره) متکی به توصیف هستند.[2]

این نظر درباره ارجاع (دلالت) به وسیله ویتگنشتاین و بعداً به وسیله استراوسون و سِرل بسط پیدا کرد.[3] استراوسون و سِرل پیشنهاد کردند که ارجاع (دلالت) به وسیله نامهای خاص، نه از رهگذر یک توصیف، که به مدد خوشه‌ای از توصیفات، که در یک جامعه از بهره گیرندگان از زبان با آن نام همراه است، مشخص و تثبیت[4] می‌شود. تأثیر این پیشنهاد دو چیز بود. از یک‌سو رابطه میان مرجعِ (مدلول[5]) نام را با هر یک از مجموعه توصیفات تضعیف کرد. و از سوی دیگر ارجاع (دلالت) را به عنوان امری مطرح ساخت که به چیزی بیش از انبان توصیفاتی که در مغز گوینده است اتکا دارد. ارجاع تا اندازه‌ای متکی به روابطی است که گوینده با دیگر اعضای جامعه دارد.

در اواسط دهه ۱۹۶۰، در برابر رهیافتی که ارجاع (دلالت) را به توصیفات متکی می‌ساخت به تدریج رهیافت رقیبی قد علم کرد. در سال ۱۹۶۶ دانلن یادآور شد که حتی در مورد توصیفات معین، نوعی از کاربرد وجود دارد که در آن معنای این توصیفات ــ یعنی شرایطی که به وسیله توصیفات معین مطرح شده ــ مرجع (مدلول) را مشخص نمی‌کند (یا آن‌را به صورت یک مرجع مربوط به فهم گوینده مشخص نمی‌سازد). به عنوان مثال، کسی می‌تواند توصیفِ معین «مردی که سرگرم خوردن آب‌میوه است» را به منظور ارجاع به زنی که در گوشه اتاق در حال خوردن یک لیوان شربت است مورد

---

1. demonstrative expressions

2. Gottlob Frege, «Thought», in *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, Basil Blackwell, 1984; Bertrand Russell, «The Philosophy of Logical Atomism», in *Logic and Knowledge*, ed. Marsh, George Allen and Unwin, 1956.

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, secs. 79, 87; John Searle, «Proper Names». *Mind*, 67, 1958, pp. 166–173; Strawson, *Individuals*, Chap. 6.

4. fix
5. referent

استفاده قرار دهد. اینجا به نظر می‌رسد شخصی که به وسیله گوینده مشخص می‌شود، مستقل از توصیفی باشد که گوینده با ارجاع خود همراه می‌سازد.[۱]

پیشرفت قاطع بعدی در دهه ۱۹۷۰ به وسیله کریپکی و دانلن، به نحو مستقل از یکدیگر، حاصل شد. این دو شماری از مثالها را ارائه دادند که نشان می‌داد مرجع (مدلول) نامهای خاص به وسیله توصیفات گوینده، یا توصیفاتی که در جامعه استفاده کنندگان از زبان با آن نام خاص همراه است، مشخص نمی‌شود.[۲] به عنوان مثال کریپکی یادآور شد که «یونس» می‌تواند به یک پیامبر خاص ارجاع داشته باشد، حتی اگر بخش اعظم توصیفاتی که با نام او همراه است نادرست باشد، و حتی اگر اطلاعات ما درباره او به اندازه‌ای نباشد که بتوانیم میان او و دیگر چهره‌های تاریخی تفاوت بگذاریم. ممکن است کل جامعه معاصرِ گوینده نادان و جاهل باشند. با این حال نام مورد نظر ممکن است دارای یک مرجع خاص باشد.

در این مثالها و نمونه‌ها به نحو ضمنی به شیوه‌ای برای تثبیت مرجع (مدلول) اشاره شده بود. به نظر می‌رسید که مرجع متکی به روابطی است که میان گوینده و محیط فیزیکی و اجتماعی او برقرار است و بهترین شیوه برای بررسی این روابط، تحقیق در خصوص حالات ذهنی گوینده نیست بلکه پژوهش در خصوص سلسله شرایطی است که گوینده را به مرحله فراگیری نام یا کاربرد کنونی نام دلالت کرده است. این روابط ترکیبی هستند از عناصر علّی و ذهنی و مشتمل‌اند بر اتکای گوینده به دیگران برای تثبیت مرجع

1. Keith Donnellan, «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75, 1966, pp. 281–304; Leonard Linsky, «Reference and Referents,» in *Philosophy and Ordinary Language*, ed. Charles Caton, University of Illinois Press, 1963.

2. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972; Keith Donnellan, «Proper Names and Identifying Descriptions,» in *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman, Reidel, 1972.

(مدلول). کریپکی تصویری را ترسیم کرد که بر طبق آن یک جشن نامگذاری اولیه وجود داشته که به دنبال آن زنجیره‌ای از کاربردهای آن نام به وجود می‌آمده که رابطه میان مرجع نام را با کسانی که بعداً نحوه استفاده از آن‌را می‌آموخته‌اند برقرار نگاه می‌داشته. چنین زنجیره‌ای می‌تواند مرجع را محفوظ نگاه دارد حتی اگر توصیفاتی که با نام همراه بوده تغییر یافته یا تحریف شده باشد. بعداً روشن شد که شرایطی که تحت آن زنجیره استفاده از نام، مرجع را ثابت نگاه می‌دارد، یا به شیوه تازه‌ای تغییر می‌دهد، بسیار پیچیده است. اما صورت تقریبی این تفسیر مورد قبول واقع شده است.[۱]

کریپکی تفسیر خود را از نامهای خاص در ظرف و زمینه نظریه‌ای درباره ضرورت جای داد. او نامها را «مشخص‌سازندگان تغییرناپذیر»[۲] نامید، یعنی بیانهایی که نوعی ثبات در ارجاع (دلالت) را در جریان تغییرات در جهانهای ممکن برقرار نگاه می‌دارند. جملات بازگوکننده ضرورت یا امکان با ارجاع به این مرجع ارزیابی می‌شوند. این نظریه شماری از پرسشهای سنتی را درباره جوهر[۳] و ضرورت احیا کرد که در مقالهٔ حاضر نمی‌توان بدانها پرداخت..

کریپکی و پاتنم مثالهایی را برای این نظر فراهم آوردند که عباراتی که برای بیان انواع طبیعی[۴] به‌کار می‌روند، درست همان‌گونه که در مورد نامهای خاص صادق است، برای ارجاع دادن یا مشخص کردن مرجع (مدلول) خود، به مجموعه‌ای از توصیفات که همراه آنها هستند، وابسته نیستند، بلکه به روابط پیچیده‌ای که با محیط دارند وابسته‌اند.[۵] پاتنم همچنین طرح کلی

---

1. Gareth Evans, «The Causal Theory of Names», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47, 1973, pp. 187–208; Michael Devitt, *Designation*, Columbia University Press, 1981.
2. rigid designators
3. essence
4. natural kinds
5. Saul Kripke, *Naming and Necessity*; Hilary Putnam, «Is Semantics Possible?» (1970), in *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975.

رهیافتی را برای فهم معنای عبارات مربوط به انواع طبیعی مشخص کرد. این رهیافت مبتنی بود بر در نظر گرفتن این واقعیت که ما می‌توانیم به اجمال و به نحو موفقیت‌آمیز به دیگری بیاموزیم که چگونه بسیاری از نامهای عام را به‌کار برد. او پیشنهاد کرد که «معنای» یک واژه یا اصطلاح این‌گونه در نظر گرفته شود: ترکیبی از مرجع آن نام به علاوهٔ چیزهایی که او بدان نام «توصیف خاص»[1] داد. نیازی نیست که توصیفِ خاص به اندازه‌ای کامل باشد که مرجع را به تنهایی مشخص سازد. وظیفه آن این است که به فرد دیگری در جامعه استفاده کنندگان از زبان کمک کند تا به مرجع دست یابد. این طرح با شماری از دشواریها مواجه است. اما در توضیح موفقیت کتابهای لغت و تبیینهای ناظر به غایات خاص از معنا، موفق بوده است.[2]

مهمترین نتیجه این تحقیقات درباره مرجع (مدلول) آن بوده که نشان داده ارجاع (دلالت) به چیزی بیش از باورها، استنتاجات و قوت تمیز افراد وابسته است. به نظر می‌رسد که ارجاعات (دلالات) به زنجیره‌های کسب و دریافت اطلاعات و نیز ماهیت بالفعل محیط بستگی دارند و صرفاً به باورها و تواناییهای تمیزدهندگی فردی که عمل ارجاع را انجام می‌دهد متکی نیستند. این نتایج نشان می‌دهد نمی‌توان عمل ارجاع را به حالات روانی شخص

---

1. stereotype

۲. به عنوان مثال فرض کنید شخصی در یک میهمانی به دوستش بگوید مرد جوانی که در آن گوشه ایستاده و مشغول نوشیدن چای است از دوستان صاحبخانه است. در بررسی دقیق‌تر ممکن است معلوم شود که شخص مورد اشاره فرد مسنی است که موهایش را رنگ زده و نوشیدنی‌ای که در دست دارد چای نیست بلکه نوعی کولاست. اما با همهٔ این تفاوت در جزئیات، شخص گوینده باز هم توانسته یکی از دوستان صاحبخانه را به مخاطبش نشان دهد. نمونهٔ دیگر را می‌توان در تعاریفی که در کتابهای لغت یا کتابهای مرجع قدیمی در خصوص انواع طبیعی (نظیر جانداران یا عناصر شیمیایی) و یا چیزهای دیگر ارائه شده مشاهده کرد. فی‌المثل در گذشته بالن یا وال نوعی ماهی به شمار می‌آمد حال آنکه اکنون روشن شده که این جانور پستاندار است. با این حال در بسیاری از موارد توصیفات احیاناً غیردقیق کتابهای لغت یا مرجع قدیمی باز هم برای مشخص کردن مرجع و مدلول کفایت می‌کند.

تحویل کرد، مگر آنکه خود این حالات روانی بعضاً برحسب روابط فرد با جامعه و / یا محیط مشخص شوند.

برخی از فلاسفه بر این اعتقاد بوده‌اند که معنا یا ارزش معنایی برخی از بیانها ــ مثلاً نامهای خاص و عبارات اشاره‌ای ــ چیزی جز مرجع (مدلول) آنها نیست. این بیانها مستقیماً ارجاع‌دهنده (دلالتگر) به شمار می‌آیند. فلاسفه دیگر بر این باورند که این‌گونه بیانها، بیانگر جزء المعنای فرگه‌ای هستند که نشان‌دهنده یک مرجع (مدلول) یگانه است، اما نمی‌توان آن‌را به سادگی در قالب عبارات زبانی بازگو کرد. برخی نیز موضعی میانه این دو موضع اختیار کرده‌اند.[1]

به نظر می‌رسد اصطلاحات و واژگان به کار رفته در این مناقشه‌ها کمتر از حد لازم روشن و واضح است. بسیاری از اختلافات بر سر آن است که معنای «معنا» یا «معناشناسی (سمانتیک)» چیست. اگر شخص این مفاهیم را این‌گونه تعبیر کند که به توانایی متعارف در یک جامعه استفاده کنندگان از زبان اطلاق

---

۱. نظریهٔ «ارجاع مستقیم» لااقل به وسیلهٔ کریپکی مورد اشاره واقع شده است. اما مدافع اصلی آن دیوید کاپلان بوده است:

David Kaplan, «Demonstratives», in *Themes From Kaplan*, ed. Almog, et. al., Oxford University Press, 1989; *Propositions and Attitudes*, ed. Salmon and Soames, Oxford University Press, 1988.

یک رهیافت نو-فرگه‌ای به وسیلهٔ شماری از فلاسفه بسط پیدا کرد، از جمله:

John McDowell, «On the Sense and Reference of a Proper Name», *Mind*, 86, 1977, pp. 159–85; Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982; Diana Ackerman, «Proper Names, Propositional Attitudes, and Non–Descriptive Connotations», *Philosophical Studies*, 35, 1979, pp. 55–69.

دو موضع میانه که با یکدیگر تفاوت عمده‌ای دارند در دو منبع ذیل یافت می‌شود:

John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983; Tyler Burge, «Belief De Re», *Journal of Philosophy*, 74, 1977, pp. 338–363, and «Russell's Problem and Intentional Identity», in *Agent, Language and the Structure of the World*, ed. James Tomberlin, Hackett, 1983.

شود ــ یعنی نوعی فهم مشترک را مفروض بگیرد ــ در آن صورت ارجاع مستقیم در برخی از ظرف و زمینه‌های زبانی[1] مقبولیت پیدا می‌کند. اگر کسی از فرگه تبعیت کند و این مفاهیم را به محتواهای معرفتی اطلاق کند، یعنی آنچه که افراد در هنگام استفاده از این عبارات در اندیشه خود بیان می‌کنند، آنگاه کاربرد ارجاع مستقیم ممکن نخواهد بود. مسائل موجود در این زمینه، از جمله منابعی است که به بحثها و کاوشهای جاری دامن می‌زند.

اگر به سی سال گذشته نظر کنیم آشکار می‌شود که نتایجی که در خصوص ارجاع و صورت منطقی به دست آمده اساسی‌تر و پایدارتر از نتایجی است که در مورد معنا حاصل شده است. به نظر می‌رسد همه رهیافتهای مربوط به معنا سهمی در جلب توجه به یکی از جنبه‌های پیچیده مفهوم معنا داشته‌اند. اما هنوز هیچ نظریه‌ای که مورد موافقت عموم قرار گیرد حاصل نشده است. شاید این امر به واسطه دشواری بیش از حد مسأله است و حل آن زمان بیشتری می‌طلبد. یا شاید کواین (و دیویدسن به نحو ضمنی) در این سخن بر صواب‌اند که نظریه معنا در شکلی که مورد قبول همه باشد غیرممکن است. فلاسفه‌ای که در خصوص معنا پژوهش کرده‌اند اغلب خواستار آن بوده‌اند و حتی فرض کرده‌اند که می‌باید به نظریه‌ای دست یابند که معنا را به چیزی بنیادین‌تر یا از نظر علمی مقبول‌تر تقلیل دهد و تحویل کند. آنها خواستار نظریه‌ای بوده‌اند که معنا را با مفهوم دیگری تبیین می‌کند. اما ممکن است این مفهوم برای این نوع تبیین یا تحویل مناسب نباشد. ممکن است این مفهوم کثیرالوجوه باشد. ممکن است هیچ مفهوم کلی برای معنا وجود نداشته باشد که بتواند به عنوان امر تبیین‌کننده مورد استفاده قرار گیرد. ممکن است بسیاری دیگر از مفاهیم مرتبط با معنا، نظیر کاربرد، یا شرایط صدق یا مرجع و مدلول، برای این منظور از خود مفهوم معنا مناسب‌تر باشند. یا آنکه ممکن است مفهوم (یا مفاهیم) مربوط به معنا بسیار اساسی و بنیادی باشند به نحوی

---

1. linguistic contexts

که نظریه‌ای درباره معنا از نظریه‌هایی درباره اینکه چگونه از مفاهیم مختلفِ مرتبط با معنا استفاده شود، کمتر مناسب باشد.

نتیجه هر چه باشد، به نظر می‌رسد روان‌شناسی معرفت، زبان‌شناسی، و نیز فلسفه نخواهند توانست بدون بهره‌گیری از برخی مفاهیم مربوط به معنا بسط پیدا کنند. برای سخن گفتن درباره حیث التفاتی یا رویکرد گزاره‌ای[1] به ایضاحِ مفهوم محتوای التفاتی[2] نیاز است. به نظر می‌رسد این اندیشه که مفهوم معنا مشکوک است، یعنی اندیشه‌ای که کواین چهل سال پیش مطرح ساخت و از تأثیر زیاد برخوردار شد، قابل دفاع نیست. مفاهیم بسیاری از این قبیل در زندگی روزانه وجود دارند که صورت قوانین کلی علمی را به خود نمی‌گیرند. مضحک است که ادعا شود همه این قبیل مفاهیم مشکوک‌اند. با این حال در کاربرد مفهوم معنا می‌باید نهایت دقت مراعات شود.

فلسفه زبان از اواخر دهه ۱۹۷۰ به تدریج جایگاه مسلط خود را در فعالیت

---

۱. propositional attitude. این اصطلاح نخستین‌بار به وسیلهٔ برتراند راسل در کتاب پژوهشی دربارهٔ معنا و صدق *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 برای نمایش دادن این نکته مطرح شد که هر نوع حالت ذهنی ارادی volitive در قبال یک گزاره یا قضیه نظیر p، مثل اینکه شخص امیدوار است یا نگران یا آرزومند یا خوشحال که p، به منزلهٔ نوعی رویکرد در قبال p است. راسل در دوره‌های قبلی تحول فکری خود از به‌کارگیری این اصطلاح ابا داشت زیرا این «رویکرد» را نوعی اصطلاح روان‌شناسانه تلقی می‌کرد و بنابراین کاربرد آن‌را در بحثهای فلسفی موجب گرایش یافتن فلسفه به مباحث ذهنی و دور شدن از عینیت به شمار می‌آورد. او این اصطلاح را در مورد آن دسته از حالات ذهن که در زمرهٔ حیث‌های التفاتی معرفتی یا شناختی cognitive به شمار می‌آیند، مانند اندیشیدن، باور داشتن، دانستن، و... نیز به‌کار برد. این حالات مختلف ذهنی یا روانی، خواه ارادی و خواه شناختی، رویکردهای گزاره‌ای به شمار می‌آیند که به منزلهٔ وجود نوعی ارتباط میان یک حیث التفاتی intentional state و یک هستومند انتزاعی (یعنی قضیه یا گزاره) هستند. به عنوان مثال «امیدوارم کتابی روشنگر تألیف کنم»، حالت ذهنی مرا به یک هستومند انتزاعی مرتبط می‌سازد.

۲. intentional content یعنی آنچه که مورد نظر شخصی است که واجد یک حیث التفاتی یا رویکرد گزاره‌ای خاص است.

فلسفی از دست داد. از دهه ۱۹۵۰ تا آن‌زمان هیچ حوزه دیگر فلسفی چنان جایگاهی را به دست نیاورده بود. اما یقیناً در سالهای اخیر میزان علاقه به فلسفه زبانِ محض کاهش پیدا کرده است. از این گذشته تحول محسوسی به سمت حوزه‌های دیگر فلسفه از جمله فلسفه علم و فلسفه ذهن پدید آمده است.

برخی از دلایل این تغییر ذاتی خود موضوع هستند. بحثهای کواین و گرایس درباره معنا نشان داد که میان مفهوم معنا و رویکردهای گزاره‌ای نظیر باور و نیت نوعی ارتباط درونی وجود دارد. هرچند در اغلب بحثهای فلسفه زبان به این ارتباط اشاره شده، اما تأمل جدی و متمرکز در خصوص رهیافت گزاره‌ای بسیار اندک بوده است. در نتیجه نوعی فشار دیالکتیکی در راستای تغییر به سمت دیگر حوزه‌های فلسفه تحلیلی که ارتباط مستقیم با بحثهای معرفتی دارند، پدید آمد.

یک دلیل درونی دیگر آن است که اغلب مسائل دشوار و پابرجایی که معمای فرگه در خصوص ستاره شامگاهی و ستاره صبحگاهی در زمینه نظریه جدید ارجاع (دلالت) مطرح کرد، به فلسفه ذهن ارتباط داشتند. از جمله این مسائل می‌توان به سنجش ارزش عبارات اشاره کننده[۱]، ارائه تفسیری درباره شرایط صدق و صورت منطقی جملاتی که درباره رویکرد گزاره‌ای هستند، و ایضاح باورهایی که به اشیا و امور ارتباط دارند، اشاره کرد.

یک دلیل درونی کلی‌تر آن است که به نظر می‌رسد فلسفه زبان در تحقق برخی از وعده‌هایی که در خصوص نور تاباندن به مسائل سنتی فلسفه مطرح ساخته بود ـــ و فراموش نکنیم این نکته یکی از جاذبه‌های اصلی فلسفه زبان بوده است ـــ با توفیق همراه نبوده و از این گذشته در چارچوب این فلسفه نیز چشم‌انداز روشنی برای پیشرفت در این مسیر به نظر نمی‌رسد. بسیاری از فلاسفه زبان چنین نتیجه گرفتند که بحثهای مربوط به معنا، در چارچوبهای

---

۱. demonstratives، نظیر ضمایر: این، آن.

متعارف فلسفه زبان به بن‌بست رسیده است. آنچه این نتیجه‌گیری را مورد تأیید قرار می‌داد آن بود که برای حدود یک دهه، حوزه فلسفه زبان از مسائل مهم و تازه فلسفی عاری شده بود. امیدواری اولیه در میان فلاسفه پوزیتیویست و فلاسفه زبان مابعد پوزیتیویست آن بود که با روشنگری مسائل مربوط به زبان، فلسفه در موقعیت مستحکم‌تری برای درک مسائل بزرگ‌تر فلسفه سنتی قرار خواهد گرفت. اما هیچ کارنامه‌ای در این خصوص وجود ندارد که به اختصار و با بیانی غیرفنی توضیح دهد چه میزان از این امید محقق شده است. تلاش این فلاسفه چشم‌اندازهایی را گشود که اصیل و بدیع و ارزشمند بودند. و لااقل تا آنجا که به نظریه ارجاع ارتباط پیدا می‌کند، این فلسفه بنیادی را برای فهم عمیقاً متفاوتی از بسیاری مسائل سنتی ایجاد کرد. اما از اواخر دهه ۱۹۷۰ به بعد، دیگر فلسفه زبان مقدمه‌ای اصلی و واجب برای پرداختن به مسائل اصلی فلسفه به شمار نمی‌آید.

علتی دیگر برای گذر از فلسفه زبان تخصصی‌شدن بیش از حد این رشته بود. یک نتیجه موفقیتهای فلاسفه زبان، تولید واژگان و مسائلی بود که حیات مستقل خود را پیدا کردند، حیاتی که ارتباط مستقیمی با مسائل مطرح در بقیه بخشهای فلسفه نداشت. بخش اعظم کاوشهای مربوط به صورت منطقی به حوزه زبان‌شناسی انتقال یافته است. مشاهده شد که اگر در مورد برخی از پژوهشهایی که در خصوص معناشناسیِ ارجاع (دلالت) و در خصوص مرز مناقشه‌آمیز میان سمانتیکس و پراگماتیکس به انجام رسیده، ایده‌آل‌سازیهایی صورت گیرد که بسیاری از مسائل فلسفی را از دور خارج سازد، آنگاه این پژوهشها از دقت و توان سیستماتیک بیشتری برخوردار می‌شوند. این شیوه احیاناً روش یک علم موفق است، اما موجب می‌شود تا انگیزه مطالعهٔ زبان به نیت دستیابی به بهره‌های فلسفی کاهش یابد.

یک علت خارجی برای انتقال از فلسفه زبان به فلسفه ذهن استفاده از کامپیوتر در روان‌شناسی، و ظهور یافته‌های روشنگرانه مهمی در

روان‌شناسی بود که به نظر می‌رسید برای مسائل فلسفی حائز اهمیت زیاد هستند. اینک می‌باید به اجمال نگاهی به برخی از تحولات در حوزه فلسفه ذهن بیندازیم.

III. فلسفه ذهن

در ذیل برخی از مهمترین تحولات فلسفه ذهن از ۱۹۵۰ تاکنون ذکر شده‌اند. رفتارگرایی تقریباً به همان اندازه‌ای که پوزیتیویسم فلسفه را در قبضه خود گرفته بود، بر روان‌شناسی نیز مسلط بود. بیان اصول رفتارگرایی به سادگی اصول پوزیتیویسم امکان‌پذیر نیست. بهتر است به این مکتب به عنوان روشی نگاه شود که در نظر داشت واژگان مربوط به حالات ذهن را با واژگانی که به گرایشهای رفتاری ارجاع داشت تعویض کند. هدف هر دو نهضت طرد گمانزنیهای غیرعلمی و افزایش قابلیت تأییدپذیری تجربی نظریه‌ها، تا حد امکان، بود. این دو نظریه روش‌شناسانه، حتی در حوزهٔ علم، بسیار محدودیت‌آور بودند.

رفتارگرایی تا مدتی بر فلسفه نفوذ داشت. این رهیافت، دیدگاه مختار برخی از پوزیتیویستهای متأخر به شمار می‌آمد. آنان از رفتارگرایی به منظور منحل ساختن مسأله «ذهن-بدن»[1] و مسأله «اذهان دیگر» استفاده کردند و هر دو مسأله را بی‌معنی نامیدند. این پوزیتیویستها همچنین به تحلیل رفتارگرایانهٔ عبارات و اصطلاحات مربوط به حالات ذهن به مثابه شیوه‌ای برای اِعمال کنترلهای دقیق علمی بر زبان متکی به واژگان ذهنی نظر می‌کردند. تصویر ساده‌انگارانه تأیید که با اصل تحقیق‌پذیری همراه شده بود — تصویری که در آن نقش فرضیه‌های کمکی نادیده گرفته شده بود — با بی‌توجهی رفتارگرایان به نقش مفروضات پیشینی در اِسنادهای ذهنی، همخوانی و هماهنگی داشت. این بی‌توجهی، چنان‌که خواهیم دید به سقوط رفتارگرایی منجر شد.

1. mind–body problem

در فلسفه مابعدِ پوزیتیویستی بعد از دومین جنگ جهانی، فلاسفهٔ قائل به بازسازی منطقی چنین می‌پنداشتند که زبانِ رفتارگرایانه مناسب‌ترین زبان برای بازسازی زبان ذهنی در قالب اصطلاحات علمی است. فلاسفه پیرو فلسفه زبان عادی کوشیدند جنبه‌های رفتارگرایانه بنیادین زبان عادی را کشف کنند. رفتارگرایی بر تفسیر پوزیتیویستی از روان‌شناسی، نظریه کواین درباره عدم تعیّن ترجمه، کتاب رایل درباره مفهوم ذهن، و ایضاح مالکوم در خصوص گفتار مربوط به رؤیا و احساس تأثیر گذارد.[1] این فلاسفه در گرایش به این اندیشه که نظریه‌پردازی در فلسفه ذهن یا روان‌شناسی می‌باید عاری از واژگان مربوط به حالات ذهن باشد، یا می‌باید این واژگان را تا جایی که ممکن است برحسب امور غیرذهنی تفسیر کند، اشتراک نظر داشتند. آنان می‌پنداشتند که واژگان حاوی حالات ذهن می‌باید با واژگان مربوط به تحریکات حسی و گرایش به رفتار تعویض شود. برخی از فلاسفه می‌پنداشتند که واژگان مربوط به حالات ذهن را می‌توان برای هر مقصود معرفتی درخور توجه، برحسب این‌گونه واژگان رفتارگرایانه به نحو کافی ایضاح کرد. دیگران می‌پنداشتند که واژگان متعارف مربوط به حالات ذهن به نحوی غیرقابل درمان غیرعلمی و اشتباه‌برانگیزند و در این زمینه هیچ نوع ایضاح رفتارگرایانه کمک نمی‌کند.

سقوط رفتارگرایی تا حد زیادی با سقوط پوزیتیویسم همراه بود. در دهه ۱۹۵۰ یک‌سلسله انتقادات مؤثر از پوزیتیویسم به عمل آمد. دامنه این انتقادات به دهه بعد نیز کشیده شد.[2] اما علت اصلی فراگذری از رفتارگرایی

---

1. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949; Norman Malcom, *Dreaming*, London: Routledge & Kegan Paul, 1959; Quine, *Word and Object*, Cambridge: The MIT Press, 1960.

2. Roderick Chisholm, *Perceiving*, Ithaca: Cornell University Press, 1957; Peter Geach, *Mental Acts*, London: Routledge, 1957; Noam Chomsky, Review of *Verbal Behaviour*, by P. F. Skinner, *Language* 35 (1959), pp. 26–58; Hilary Putnam,

آن بود که اندک‌اندک روشن شد این رهیافت بیش از حد مقیدکننده است و از حیث نظری ثمربخش نیست. تحول مشابهی در درون روان‌شناسی، زبان‌شناسی، و علوم کامپیوتر در شرف وقوع بود، که محصول آن شمار زیادی از مقالات غیررفتارگرایانه در اواخر دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بود.[1]

تلاشهای مربوط به ارائه ایضاحات رفتارگرایانه در مورد واژگان مربوط به ذهن، قربانی برخی نمونه‌ها و مثالهای مربوط به یک مسألهٔ واحد شد: ایضاح رفتارگرایانه تنها در صورتی موفق از کار درمی‌آمد که این فرض ضمنی پذیرفته می‌شد که فرد دارای باورهای پیشینی یا خواستهای معین است. اما قبول باورهای پیشینی یا خواستهای معین که در زمرهٔ امور ذهنی هستند کاملاً مخالف رهیافت و آموزه‌های رفتارگرایی است که صرفاً به رفتار بیرونی افراد توجه دارد. به عنوان یک مثال سردستی این نوع ایضاح را در نظر بگیرید که باور را معادل با **تمایل به اظهار** چیزی معرفی می‌کند. حتی با صرف‌نظر از این واقعیت که «اظهار کردن»[2]، مفهومی نیست که بتوان آن‌را در

«Brains and Behaviour» (1963), in *Philosophical Papers*, Vol. 2; Jerry Fodor, *Psychological Explanation*, New York: Random House, 1968.

1. George Miller, «The Magic Number 7 Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information», *Psychological Review* 63 (1956), pp. 81–97; J. Goodnow and G. Austin, *A Study of Thinking*, New York: John Wiley, 1956; G. Miller, E. Galanter, and K. Pribram, *Plans and the Structure of Behaviour*, New York: Holt Rinehart & Winston, 1960; G. Sperling, «The Information Available in Brief Visual Presentations», *Psychological Monographs* 24 (1960); Ulrich Neisser, «The Multiplicity of Thought», *British Journal of Psychology* 54 (1963), pp. 1–14; M. I. Penrose, «Immediate Memory in Sequential Tasks», *Psychology Bulletin* 60 (1963), pp. 333–49; S. Sternberg, «High–Speed Scanning in Human Memory», *Science* 153 (1966), pp. 625–54; Noam Chomsky, *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton, 1957); Newell, Shaw, and Simon, «Elements of a Theory of Human Problem Solving», *Psychological Review* 65 (1958), pp. 151–66.

2. to assert

قالب روشهای رفتارگرایانه صِرف توضیح داد بلکه مسبوق است به فرضهایی درباره ذهن و معنا، تحلیلی که بر این اساس به دست می‌آید تنها در صورتی معتبر خواهد بود که فرض کنیم گوینده یا فاعل قصد دارد باورهای خود را بیان کند و می‌داند که این باورها چه هستند. به این ترتیب روشن شد که، با فرض جنبه‌های روش‌شناسانه رفتارگرایی یا به عبارت دیگر در چارچوب متدولوژی رفتارگرایی، حذف این فرضهای ذهنی مربوط به زمینه و پیشینه غیرممکن است. به بیان دیگر مسألهٔ واحدی که برای رفتارگرایی مشکل‌افزا شد این امر بود که بر مبنای آموزه‌های رفتارگرایانه این نتیجه به دست می‌آمد که علل ذهنی صرفاً به واسطهٔ تعامل با یکدیگر (یعنی در تراز ذهنی) معلولهایی رفتارگرایانه (بیرونی) تولید می‌کنند.

باکاسته شدن از اهمیت رفتارگرایی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، دو وارث از آن برجای ماند که به تدریج نوعی اتحاد دشوار و ناپایدار را با یکدیگر به وجود آوردند. یکی از این دو وارث ناتورالیسم[1] بود و دیگری فونکسیونالیسم[2] (کارکردگرایی).

نظریه‌ای که آن‌را «ناتورالیسم» (و گاهی فیزیکالیسم) می‌نامند، به عنوان یک دیدگاه مشخص در فلسفه ذهن در اوایل دهه ۱۹۵۰ مطرح شد.[3] این دیدگاه واجد دو مؤلفه بود. یکی آن است که هیچ نوع حالت ذهنی[4]، خاصه[5]، رویداد، شیء و احساس، فراتر از هستومندهای عادی فیزیکی وجود ندارد. این هستومندها عبارتند از هستومندهایی که در علوم فیزیکی قابل شناسایی هستند یا عقل سلیم آنها را فیزیکی به شمار می‌آورد. ابهامی که در عبارت «فراتر» وجود دارد با ابهامی که در خود نظریه موجود است هماهنگی دارد.

---

1. naturalism 2. functionalism

۳. دربارهٔ تحولات رهیافت موسوم به ناتورالیسم (فیزیکالیسم) در بخش چهارم همین مقاله توضیحات بیشتری ارائه شده است.

4. mental state 5. property

این ابهام از آنجا ناشی می‌شود که این نظریه واجد یک نظریه اینهمانی در تراز هستی‌شناسی (انتولوژی[1]) نیست. اما در عین حال به نوعی ماتریالیسم درباره ذهن نیاز دارد. مؤلفهٔ دوم ناتورالیسم در واقع برای رفع این مشکل شکل گرفت: ناتورالیسم موضع هستی‌شناسانهٔ خود را با نوعی تقاضای «ایدئولوژیک- روش‌شناسانه» همراه کرد. تقاضای ایدئولوژیک ــ روش‌شناسانه عبارت از آن بود که همه گفتارها (گفتمانهای) مربوط به امور ذهنی، به گفتارهای (گفتمانهای) قابل قبول یا به نظریه‌هایی که پیشاپیش در علوم فیزیکی و طبیعی یافت می‌شود، تقلیل یابد، یا برحسب آنها تبیین شود، یا به نفع آنها حذف گردد. به این ترتیب ما مکرراً با تقاضا برای «تبیینِ» عقلانیت یا حیثیت التفاتی[2] مواجه می‌شویم. ناتورالیسم در جنبه ماتریالیستی خود بر هستی‌شناسی (انتولوژی) به‌گونه‌ای تأکید ورزید که رفتارگرایی تأکید نکرده بود. اما جنبه ایدئولوژیک آن ادامه‌دهنده همان برنامه رفتارگرایی در این زمینه بود که با محدود کردن یا سرکوب کردن زیاده‌رویهای واژگان ذهنی، روان‌شناسی و فلسفه ذهن را علمی‌تر کند.

همان‌طور که اشاره شد بسیاری از پوزیتیویستهای متأخر ناتورالیست بودند. اما مسائل مربوط به ذهن عموماً در برنامه کلی پوزیتیویستی محو و گم شد. مسأله رابطه میان ذهن و بدن در مقالاتی که به وسیله کواین، اسمارت، و پلیس در دهه ۱۹۵۰ به رشته تحریر درآمده بود، مستقیماً مورد بحث قرار گرفت.[3] پلیس و اسمارت کوشیدند حالات و رویدادهای ذهنی ــ یعنی عمدتاً احساسات و تصاویر ناشی از تجربه‌های حسی ــ را با حالات و

---

1. ontology 2. intentionality

3. W. V. O. Quine, «On Mental Entities» (1952), in *Ways of Paradox*; U. T. Place, «Is Consciousness a Brain Process?» *British Journal of Psychology* 47 (1956), pp. 44–50; J. J. Smart, «Sensations and Brain Processes», *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 141–56.

رویدادهای فیزیکی یکی تلقی کنند. اسمارت بر این باور بود که می‌توان انواع احساسات را به شیوه‌ای مشخص ساخت که از حیث «موضوع خنثی و بیطرف»[1] باشد، به نحوی که مسأله فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن آنها مطرح نشود. او بر همین مبنا پیش‌بینی کرد که هر نوع از احساسات گونه‌ای از همین حالات خنثی خواهند بود. به عنوان مثال، او عبارت «من از یک پرتقال یک تجربه حسی دارم» را این‌گونه در قالب عبارتی دیگر بازگو کرد «من در حالتی قرار دارم مشابه حالتی که وقتی یک پرتقال را می‌بینم در آن قرار دارم.» او می‌پنداشت که این‌گونه ترجمه کردن هر نوع مانعی را که بر سرِ راه یکی دانستن حالات ذهنی با حالات فیزیکی وجود دارد از بین می‌برد. این شیوه، به عنوان مثال، با مسائل مربوط به خاصه‌های کیفی تجربه‌های حسی (نظیر تصویری که از مشاهده یک رویداد در ذهن باقی می‌ماند)، مواجه نمی‌شود. تصور می‌شد که علم تجربی مسأله یکی بودن ذهن و بدن را به نحو تجربی حل می‌کند، آن هم به نفع نظریه‌ای که به نظریه اینهمانی نوع-نوع[2] یا ماتریالیسم حالت مرکزی[3] شهرت پیدا کرد.

---

1. topic–neutral

۲. type–type identity theory. مدعای این نظریه آن بود که هر نوع حالت ذهنی با نوعی از حالات بدنی (مرجحاً حالات زیست-عصب‌شناسانه) همانند است. به عنوان مثال، هر نوع درد همانند است با تحریک رشته‌های عصبی C.

۳. central state materialism. این نظریه که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به وسیلهٔ دیوید آرمسترانگ مطرح شده بود از این نظر دفاع می‌کرد که همهٔ حالات ذهنی به نحو امکانی همانند حالات مغزی یا حالات سیستم مرکزی اعصاب در بدن جانداران هستند و این حالات اخیر مستعد تولید رفتارهای معینی هستند. آرمسترانگ برخلاف رفتارگرایان بر این نکته تأکید داشت که حالات ذهنی، حالاتی واقعی و درونی و دارای توان علّی هستند. اما برخلاف دکارتی‌ها که به ثنویت میان ذهن و عین باور دارند، معتقد بود که تعامل میان حالات روانی و بدنی صرفاً فیزیکی است. آرمسترانگ همچنین با نظر رفتارگرایان متأثر از پوزیتیویسم منطقی در این خصوص که می‌توان گزاره‌های مربوط به حالات ذهنی را به گزاره‌های مربوط به حالات فیزیکی ترجمه کرد موافق نبود. از نظر طرفداران کنونی این نظریه، ذهن، نوعی امر مادی نیست بلکه مجموعه‌ای از استعدادها است. در عین حال مغزی که به صورت کامل و

در فاصله اواسط تا اواخر دهه ۱۹۶۰، نوعی رهیافت ماتریالیستی در میان برخی از فلاسفه تحلیلی صورت یک رهیافت ارتدکس (سخت‌آیین) را پیدا کرد. مشکل می‌توان علت وقوع این امر را توضیح داد. شاید موفقیت شیمی زیستی (بیوشیمی) در دهه ۱۹۵۰ در القای این نکته که واقعیتهای زیست‌شناسانه (بیولوژیک) متکی به واقعیتهای شیمیایی هستند پاره‌ای از افراد را تشویق کرد که بپذیرند واقعیتهای ذهنی در نهایت می‌باید در قالب واژگانی ایضاح شوند که مستقیماً عملکرد سلولهای عصبی (نرونها) را بیان می‌کنند. از این گذشته، در همین دوره موفقیتهای چشمگیری در قلمرو زیست-عصب‌شناسی[1] حیوانات به دست آمده بود.[2] شاید تلاشهای پوزیتیویستها و رفتارگرایان در علمی کردن فلسفه به طور طبیعی به این توهم دامن زده بود که مسائل فلسفی نهایتاً با پیشرفت علوم طبیعی ــ همراه با روشنگری تحلیلی فلاسفه ــ حل خواهند شد. در هر حال، فلاسفه چندی در دهه ۱۹۶۰ یا از یکی از صور نظریه اینهمانی نوع-نوع دفاع می‌کردند یا از برخی از انواع حذف‌گرایی (یعنی این نظر که گفتارِ حاوی واژگان ذهنی و هستومندهای ذهنی نهایتاً به نفع گفتاری که عالم را به صورت علمی توصیف می‌کند کنار گذارده خواهد شد).[3]

→ بی‌نقص فعالیت کند، جایگاه مادی ظهور و تجلی این استعدادها است. برخی از مهمترین مقالاتی که در این زمینه نگارش یافته‌اند بدین قرارند:

D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, New York, Humanities Press, 1968; Davis Lewis, «An Argument for Identity Theory», *Journal of Philosophy* 63 (1966), pp. 17–25.

1. neurobiology

2. J. Y. Lettvin, et. al., «What the Frog's Eye Tells the Forg's Brain», Proc. *Inst. Radio Engrs*. D. H. Hubel and T. N. Wiesel, «Receptive Fields of Single Neurones in the Cat's Straite Cortex», *Journal of Physiology* 148 (1959), pp. 574–91.

۳. برخی از مقالات و کتب مهمی که در زمینهٔ ماتریالیسم تحویل‌گرایانه، متکی به دیدگاههای کواین تحریر شدند عبارتند از:

Paul Feyerabend, «Materialism and the Mind–Body Problem», *Review of*

مؤثرترین مقاله مربوط به این دوره چند سال قبل از آن در سال ۱۹۵۶ به وسیله ویلفرد سلرز تحت عنوان «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» به رشته تحریر درآمده بود.[۱] این مقاله تلاش گسترده‌ای بود برای آنکه نشان دهد مقاطع و دوره‌های زمانی که ذهن خلق می‌کند یا در ذهن به وجود می‌آیند برساخته‌هایی هستند که از قابلیت تبیین‌کنندگی برخوردارند[۲] و به واسطه مفیدبودنشان از حیث تبیینگری، جایی را در چارچوب مفهومی ما اشغال می‌کنند. سلرز کوشید این نظریه را بی‌اعتبار سازد که مدعی است معرفت شخص از رویدادهای ذهنیِ خود ذاتاً روشن‌تر و قابل دسترس‌تر از معرفت شخص از جهان برون است، یا می‌گوید که معرفت شخص از رویدادهای ذهنی خود از کشف تجربی این امر که رویدادهای ذهنی رویدادهایی خنثی هستند، ممانعت به عمل می‌آورد. هرچند به اعتقاد برخی از منتقدان نحوه استدلال این مقاله خرسندکننده نیست، تصویری که از موقعیت گفتار (گفتمان) مربوط به حالات ذهنی[۳] ترسیم می‌کند بسیار با تعمق ترسیم شده است.

در حالی که ماتریالیسم در دهه ۱۹۶۰ تا حدود زیادی پذیرفته شد، مسائل حول و حوش تقاضای ایدئولوژیک ناتورالیسم به نحوی گسترده مناقشه‌آمیز باقی ماند. پاتنم به نظریه‌های مربوط به اینهمانی نوع-نوع که به وسیله

→ *Metaphysics* 17 (1963), pp. 49–66;

Richard Rorty, «Mind–Body Identity, Privacy, and Categories», *Review of Metaphysics* 19 (1965), pp. 24–54;

Daniel Dennett, *Content and Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969;

J. O'Connor, *Modern Materialism: Readings on Mind–Body Identity*, New York: Harcourt, Brace, and the World, 1969.

1. in Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

2. explanatory posits

3. mentalistic discourse

اسمارت و دیگران رواج یافته بود، انتقادی جدی وارد آورد.[1] او پیشنهاد کرد که با توجه به تفاوتهای گسترده‌ای که میان ساختارهای فیزیولوژیک ارگانیسمهای متفاوت به چشم می‌خورد، بسیار نامحتمل است که احساس درد در همه آنها با یک حالت عصبی واحد و منفرد یکی باشد. او همچنین متذکر شد که بسیار غیرمحتمل است که هر نوع خاص از اندیشه، مثلاً این اندیشه که سه ضرب در سه برابر است با ۹ یا این اندیشه که موقعیت کنونی شخص خطرناک است، در همه موجوداتی که آنها را می‌اندیشند در یک حالت فیزیکی واحد تحقق یابد. به عبارت دیگر به اعتقاد پاتنم چنین به نظر می‌رسید که نه‌تنها احتمال وجود موجودات متفکر در کرات دیگر، جانوران نزدیک به انسان، و نیز روباتهای اندیشور، (که همگی علی‌الفرض دارای ساختار ذهنی‌ای هستند متفاوت با ساختار ذهن انسان اما در عین حال توانا بر درک واقعیت به نحو صحیح) که انعطاف‌پذیر بودن مغز[2] نیز، نظریه اینهمانی نوع-نوع را بی‌اعتبار می‌سازد.[3] زیرا انعطاف‌پذیر بودن مغز به این معناست که حالات ذهنی به طرق چندگانه قابل تحقق‌اند. ماتریالیسم در پی این حملات همچنان سلطه خود را حفظ کرد اما نیازمند صورتهای تازه بود. به نظر می‌رسید ملاحظات پاتنم نشان داده است که اگر قرار باشد گفتار مربوط به حالات ذهنی برحسب گفتار علمی ایضاح شود، واژگان مورد استفاده می‌باید به مراتب انتزاعی‌تر از واژگان بیانگر رفتار عصبها باشد.

پاسخهایی که به پاتنم داده شد به سخت‌آیینی (ارتدوکسی) ماتریالیستی خاص‌تری منجر شد. این پاسخ در دو تراز هستی‌شناسانه (انتولوژیک) و ایدئولوژیک بسط پیدا کرد. اغلب ماتریالیستها از نظریه اینهمانی نوع-نوع

1. Hilary Putnam, «The Nature of Mental States», (1967), in *Philosophical Papers*, Vol. 2.
2. placticity of mind
3. See Jerry Fodor, «What Psychological States Are Not», *Philosophical Review* 81 (1972), pp. 159–81.

به نفع نظریه دیگری موسوم به اینهمانی مصداقی[1] دست برداشتند. در این نظریه تازه چنین فرض شده بود که هرچند یک حالت ذهنی یا یک «نوع-رویدادِ»[2] ذهنی با هیچ نوع حالت فیزیکی یا عصبی واحد همانند نیست، اما هر مصداق حالت ذهنی و هر مصداق و نمونه یک رویداد ذهنی خاص با مصداقی از یک حالت فیزیکی یا نمونه‌ای از یک رویداد فیزیکی، همانند است. این رویکرد اجازه می‌داد وقوع اندیشه‌ای نظیر اینکه ۳ ضرب در ۳ برابر است با ۹ با وقوع نوعی رویداد فیزیکی در یک شخص، یکسان و همانند فرض شود، در حالی که وقوع همین نوع از اندیشه با وقوع یک رویداد فیزیکی از سنخ متفاوت در شخص دیگر یکسان و همانند است.

هرچند این موضع هستی‌شناسانه (انتولوژیک) هنوز تا حد زیادی مورد قبول است، هیچ استدلال واحدی که مورد قبول همگان باشد در دفاع از آن وجود ندارد. رایج‌ترین ملاحظه به نفع آن نقشی است که این موضع در ساده‌سازی درک رابطه علّی میان ذهن و بدن بازی می‌کند. دیویدسن یک استدلال عمیق پیشینی اما مناقشه‌انگیز در همین چارچوب ارائه کرد.[3] استدلال او چنین بود:

۱. میان حالات ذهنی و فیزیکی رابطه علّی برقرار است.

۲. روابط علّی میان رویدادها می‌باید به وسیله قوانین یک سیستم تبیین‌کننده کامل و بسته حمایت شوند (حمایت شدن به این معنی که محمولات قوانین می‌باید در مورد رویدادهایی که به نحو علّی مرتبطاند صادق باشند).[4]

---

1. token identity theory = token−token theory
2. event−kind
3. Donald Davidson, «Mental Events» (1970), in *Essays on Action and Events*.
۴. مقصود از کامل و بسته بودن سیستم آن است که برای تبیین روابط میان رویدادها به چیزی بیرون از سیستم نیاز نیست.

۳. هیچ نوع قانون روانی-فیزیکی[1] یا کاملاً ذهنی وجود ندارد که یک سیستم تبیین‌کننده کامل و بسته را به وجود آورد. او نتیجه گرفت که چون هیچ قانون روانی-فیزیکی یا ذهنی نمی‌تواند حمایت مورد نظر را از روابط علّی میان رویدادهای ذهنی و علمی فراهم آورد، بالضروره می‌باید قوانین فیزیکی‌ای موجود باشند که از چنین روابطی حمایت کنند. معنای این امر آن است که محمولات فیزیکی به رویدادهای ذهنی اِعمال می‌شوند، یعنی رویدادهایِ ذهنی فیزیکی هستند.

دیویدسن در صورتبندی مقدمه سوم یا استدلال درباره آن، وضوح و ثباتی آن‌چنان‌که شایسته است نشان نداده. اما با توجه به مفهوم «سیستم کامل و بسته» که او معمولاً بدان متوسل می‌شود، این مقدمه محتمل‌الصدق می‌نماید. مقدمه دوم بیشتر مشکوک است. به نظر نمی‌رسد که این امر به نحو پیشینی صادق باشد. این‌که روابط علّی حتماً می‌باید به وسیله قوانین معینی مورد حمایت قرار گیرند نیز به نظر می‌رسد یکی از اصول راهنما در علم تجربی یا در فلسفه باشد. علی‌الظاهر ما از ماهیت و دامنه کاربرد آن دسته از قوانین (و نیز تنوع اقسام آن دسته از «قوانین») که روابط علّی را مورد حمایت قرار می‌دهند از رهگذر پژوهشهای تجربی آگاه می‌شویم. این نکته روشن نیست که تعمیمهای خلاف واقع (یعنی تعمیمهایی که به صورت شرطیهای کاذبه‌المقدم مطرح می‌شوند) ــ یا قوانینِ «غیراکید»[2] (یعنی قوانینی که استثنابردار هستند) ــ به تنهایی برای حمایت روابط علّی روانی-فیزیکی کافی نباشند.

نظریه اینهمانی مصداقی به‌عنوان تفسیری ساده که هم ماتریالیسم را با تحقق چندگانه سازگار می‌کند و هم هیچ نوع مسأله‌ای در خصوص علیت ذهن و بدن به بار نمی‌آورد، از جانب بسیاری از فلاسفه پذیرفته شد. اما از آنجا که اتکای این نظریه به نوعی امیدواری به یافتن روابطی تجربی میان

1. psychophysical 2. nonstrict

انواعی است که از اینهمانیهای مصداقی به نحو استقرایی حمایت می‌کنند، به نظر می‌رسد که تکیه گاه آن بسیار گمانزنانه است. برخی از فلاسفه صورت آزادانه‌تری از ماتریالیسم را پذیرا شدند. آنان معتقد شدند که هرچند مصداق یک رویداد از نوع ذهنی ممکن است مصداق یک رویداد از نوع طبیعی فیزیکی نباشد، انواع ذهنی همواره از رویدادهایی **تشکیل** یافته‌اند که مصداق انواع طبیعی فیزیکی هستند.[۱] منبع دیگری برای صورتبندی آزادانه‌تر رهیافت ماتریالیستی، بحثهای مربوط به اصل «وجود اتکایی یا اتکای وجودی»[۲] است که حالات ذهنی را نتیجه و فرع وجود حالات مادی و متکی

---

1. Geoffrey Hellman and Frank Wilson, «Physicalist Materialism», *Nous* 11 (1977), pp. 309–45; Richard Boyd, «Materialism Without Reductionism: What Physicalism Does not Entail», in *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, ed. Block (Cambridge University Press, 1980).

۲. supervenience. مقصود از اصل «اتکای وجودی» نوعی رابطه میان خاصّه‌ها در ترازهای مختلف است که نه رابطه‌ای منطقی به شمار می‌آید و نه رابطه‌ای علّی. در حالت کلی، اگر خاصه‌های متکّا subvenient (یعنی خاصه‌هایی که در ترازهای بنیادین‌تر قرار دارند) یکسان باشند، آنگاه خاصه‌های متکّی supervenient (یعنی خاصه‌هایی که در ترازهای بالا قرار دارند) نمی‌توانند با یکدیگر تفاوت داشته باشند. با این حال نمی‌توان خاصه‌های متکی را برحسب خاصه‌های متکّا تعریف کرد یا بدانها فروکاست. مفهومِ (هرچند نه واژهٔ) «اتکای وجودی» نخستین‌بار به وسیلهٔ جی. ئی. مور به کار برده شد. فلاسفهٔ تحلیلی بعدی نظیر دیویدسون، جگوان کیم و دیگران به تدریج تمایزهای دقیق‌تری را برای این مفهوم در نظر گرفتند. به عنوان مثال کیم میان دو نوع «اتکای وجودی» ضعیف و شدید تفاوت گذارد. اتکای وجودی S به B از نوع ضعیف است بدین معناست که اگر دو چیز که دارای خاصه B باشند (B عبارت است از خاصه مبنا یا متکا) ضرورتاً باید دارای خاصه S (خاصهٔ متکی) نیز باشند. مثلاً واجد بودن اخلاق محمدی(ص) متکی به واجد بودن برخی استعدادها و آمادگیها و گرایشهاست. آنگاه اگر کسی واجد آن گرایشها و استعدادها باشد، واجد اخلاق حسنه یا محمدی(ص) است. اما در یک جهان ممکن که به لحاظ اخلاقی مرده است، این امکان وجود دارد که کسی دارای این گرایشها باشد اما واجد اخلاق حسنه نباشد. مفهوم اتکای وجودی شدید S به B این امکان را رد می‌کند. مفهوم «اتکای وجودی» به فلاسفه اجازه می‌دهد تا شماری از مفاهیم را نظیر ارزشها، اذهان، و جوامع برحسب زوجهای متقابلشان یعنی امور

به آنها به شمار می‌آورند.[۱] اما به این نکته نیز می‌باید توجه داشت که قائل شدن به نظریهٔ اتکای حالات ذهنی به حالات مادی و فیزیکی، لزوماً به دیدگاههای ماتریالیستی منجر نمی‌شود.

در هر حال، ماتریالیسم در آشکال مختلفش در میان شماری از فلاسفه تحلیلی رایج است. علت این امر تواناییهای ماتریالیسم در تفسیر رابطه علّی میان رویدادهای ذهنی و فیزیکی است. حس مبهمی میان این فلاسفه برقرار است دایر بر اینکه نظریه‌های بدیل به نوعی خرافات گرایی می‌انجامند. یک نظر رایج آن است که این ادعا که رویدادهای ذهنی ـ که به منزله اموری غیرفیزیکی تلقی می‌شوند ـ با رویدادهای فیزیکی تعامل می‌کنند، ذاتاً رازآمیز و اسرارآمیز است. دکارت نیز چنین می‌اندیشید؛ و شاید با توجه به اینکه او به دو نوع جوهر مادی و غیرمادی قائل بود، این نظر او دربارهٔ اسرارآمیز بودن نحوهٔ تعامل این دو جوهر تا اندازه‌ای توجیه‌پذیر باشد. اما امروزه مفهوم دکارتی از جوهر مورد توجه نیست، و ماهیت دقیق مسأله در صورت جدید آن نیازمند تدقیق بهتری است.

یک استدلال بهتر در همان راستای قبلی چنین است. رویدادهایی که در عالم کبیر رخ می‌دهند ـ برمبنای الگوهای تعیّن‌گرایانه و حتمیت‌یافته (دترمینیستیکی) که در قوانین فیزیکی توضیح داده می‌شود ـ متکی به حالات یا رویدادهای فیزیکی قبلی هستند. علل ذهنی غالباً موجب بروز فعالیتهای بدنی در آدمیان می‌شوند. اگر این علیت متکی به فرایندهای فیزیکی نمی‌بود، ناگزیر نوعی عدول از الگوهای حتمیت‌یافته‌ای که به وسیله

← واقع، ابدان، و افراد، مورد تحلیل قرار دهند بی‌آنکه ناگزیر باشند مابه‌ازای مفاهیم نخست را که متکی به مفاهیم دوم هستند موجوداتی غیرمادی تلقی کنند و یا آنکه آنها را متعلق به قلمرویی از وجود که ورای عالم طبیعت است به شمار آورند. (نقل با اندکی تصرف، از *Penguin Dictionary of Philosophy*، ویراستهٔ Thomas Mautner)

1. Jaegwon Kim, «Causality, Identity, and Supervenience in Mind–Body, Problem», *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), pp. 31–50.

قوانین فیزیکی توصیف می‌شوند، صورت می‌پذیرفت و این نوع علیت در نتایج امور فیزیکی مداخله می‌کرد، آنها را متوقف می‌ساخت، تغییر می‌داد، یا تفاوتی ایجاد می‌کرد. اما هیچ دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین امری واقع می‌شود. به نظر می‌رسد امور فیزیکیِ مقدم برای نتایج و معلولهای فیزیکی کافی باشند. برمبنای این استدلال، توسل به علیت ذهنی که متکی به علیت فیزیکی نیست، ظاهراً از علیت غیرموجهی بهره می‌گیرد که مستلزم آن است که درباره کفایت صور تبیین فیزیکی کنونی‌مان، ولو در قلمرو امور فیزیکی، تردید کنیم. جای تعجب نیست که عموماً این قبیل بهره‌گیری را غیرجذاب به شمار می‌آورند.

این استدلال ــ و سایر استدلالهای مشابه که بر تأثیر فرایندهای فیزیکی بر حالات ذهنی تمرکز دارند ــ احیاناً دارای قوت کافی برای تغذیه ماتریالیسم به نحو نامحدود هستند. اما شمار قابل توجهی از فلاسفه نیز بر این اعتقادند که می‌باید درباره ماتریالیسم موضع شکاک‌تری داشت. در هر حال، استدلالی که بدان اشاره شد، چنان‌که می‌نماید قدرتمند نیست.

اگر علل ذهنیِ معلولهای فیزیکی به فرایندهای فیزیکی متکی نیستند چرا می‌باید با سیستمهای فیزیکی تعامل کنند؟ اینکه بیندیشیم آنها می‌باید ضرورتاً تعامل کنند، قطعاً مبتنی بر اندیشه‌ای است که علل ذهنی را در قالب مدلهای فیزیکی در نظر می‌گیرد، و به آنها گونه‌ای ویژگی فیزیکی نسبت می‌دهد که آنها را به نوعی قادر می‌سازد انرژی فیزیکی را به معلولهای فیزیکی انتقال دهند. در چنین ظرف و زمینه‌ای، مصادیق حالتی که دو علتِ متفاوت معلول یکسانی داشته باشند[1]، یقیناً می‌باید غیرضروری جلوه کنند. اما اینکه آیا مدلهای فیزیکی علّیتِ ذهنی مناسب هستند یا نه، خود بخشی از مسأله است. از این گذشته، معنای این‌که عللِ ذهنی می‌باید «تفاوتی ایجاد کنند» ــ اگر متکی به فرایندهای فیزیکی نباشند ــ باید به نحوی اساسی

---

۱. به این حالت overdetermination می‌گویند.

روشن شود. راههای زیادی برای مشخص کردن تفاوتهایی که این علل ذهنی ایجاد می‌کنند وجود دارد که هیچ‌یک تعارضی با تبیینهای فیزیکی ندارد.

به نظر می‌رسد صِرفِ بررسی اهداف تبیینی رَویّه‌های ذهنی و فیزیکی، حتی قبل از آنکه هستی‌شناسی (انتولوژی) در نظر گرفته شود، دلیلی اساسی در این خصوص ارائه می‌دهد که تفسیرهای ذهنی و فیزیکی از فرایندهای علّی، با یکدیگر تعارض پیدا نمی‌کنند. این قبیل تبیینها غالباً یا به علل مشترک متوسل می‌شوند (به عنوان مثال، در تبیین جنبه‌های فیزیولوژیک و روان‌شناسانه فرایندهای شناختی)، یا از معلولهای یکسان یا لااقل معلولهایی که از حیث اجزاء متشکله مرتبط‌اند، بهره می‌گیرند (مثلاً، در تبیین رفتار فردی که به یک فروشگاه مراجعه می‌کند، از دیدگاه فیزیولوژی و روان‌شناسی). به نظر می‌رسد اینکه به نحو مستقل از ملاحظات انتولوژیک این نکته را مفروض بگیریم که این تبیینها با یکدیگر تداخل می‌کنند، نادرست است. فرضهایی که این قبیل تبیینها درباره یکدیگر مطرح می‌سازند آن‌قدر اندک است که جایی برای چنین پنداری باقی نمی‌گذارد.

تردیدی نیست که برخی روابط سیستماتیک، حتی ضروری، میان رویدادهای ذهنی و فرایندهای فیزیکی در ترازهای زیرساز وجود دارد. این نکته که رویدادهای ذهنی به نحوی از انحاء به رویدادهای فیزیکی متکی هستند ظاهراً به صورت فرایندهای مورد پذیرش قرار گرفته و مخالفی ندارد. اما ساختمان مشکّله[1]، اینهمانی[2]، و ترکیب فیزیکی[3]، روابطی هستند که در تعیین نسبت میان هستومندهای زیست‌ـشیمی و شیمی‌ـفیزیک کاربردهای علمی مشخص دارند. این روابط تاکنون در نظریه‌های علمی و غیرمتافیزیکی که میان روان‌شناسی و زیست‌ـعصب‌شناسی ارتباط برقرار می‌کنند، هیچ نوع کاربرد سیستماتیک نداشته‌اند. به نظر می‌رسد اینها تنها یک مجموعه از امکانات موجود برای ارجاع به هستومندهایی است که در این فعالیتهای

---

1. constitution 2. identity 3. physical composition

تبیینی بسیار متفاوت نقش بازی می‌کنند. زمانی که علم کاربرد این روابط را مشخص نمی‌سازد، فلسفه می‌باید با نوعی تواضع آنها را وضع کند.

این واقعیت آشکار که در سلسله علل فیزیکی هیچ نوع شکافی وجود ندارد و اینکه علل ذهنی کار سیستمهای فیزیکی را مختل نمی‌سازند، احیاناً دلیلی برای یک نظریه بسیار کلی درباره اتکای وجودی است، یعنی این نظریه که می‌گوید هیچ تغییری در حالات ذهنی بدون نوعی تغییر در حالات فیزیکی امکان‌پذیر نیست. اما به نظر می‌رسد استنتاج ماتریالیسم از این ملاحظات، نوعی گمانزنی متافیزیکی است که به نحوی خطابرانگیز هیأت یک نظریه نسبتاً واضح علمی، منطبق با عقل سلیم را به خود گرفته است.

مسأله علیت ذهن و بدن مسأله‌ای دشوار و ظریف است. در سالهای اخیر این مسأله مورد توجه زیادی قرار گرفته است. بخش اعظم بحثها ناظر به مسأله اصالت شبه‌پدیدار[1] است.[2] این نظریه بیان می‌دارد که حالات ذهنی محصولات فرعی یا شبه‌پدیدارهای حالات و پدیدارهای فیزیکی هستند و اتکای علّی به آنها ندارند. تصویر یا مدل علّی که محرک ماتریالیسم است چنان جایگیر شده که بسیاری از فلاسفه نگران آن شده‌اند که در تبیین علمی و علّی امور «جنبه‌های» ذهنی رویدادها واقعاً «هیچ تفاوتی» به وجود نمی‌آورند: شاید «جنبه‌های» ذهنی یا خاصه‌های ذهنی از نظر علّی خنثی هستند و صرفاً بر بال رویدادها و خاصه‌های فیزیکی سیر می‌کنند، نظیر اینکه روابط میان خاصه‌های فینوتایپی[3] والدین و فرزندان به نحو خنثی و

---

1. epiphenomenolism

2. Jaegwon Kim, «Epiphenomenal and Supervenient Causation», *Midwest Studies* 9 (1984), pp. 257–70; Ernest Sosa, «Mind–Body Interaction and Supervenient Causation», *Ibid.*, pp. 271–82; Ned Block, «Can the Mind Change the World?» in *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, ed. Boolos, Cambridge University Press, 1990.

۳. phenotypical properties. فینوتایپها مشخصه‌های مشهودی هستند که به واسطهٔ تعامل

پارازیت‌وار با آن دسته از روابط علّی همراه می‌شوند که به وسیله خاصه‌های ژنتیکی والدین و فرزندان مشخص می‌شوند. اما به نظر می‌رسد که می‌توان به این نگرانیها حتی در درون یک چارچوب ماتریالیستی پاسخ داد. در واقع می‌توان گفت نفسِ وجود این نگرانیها از حیث فلسفی حائز اهمیت اساسی است. نگرانی درباره اصالت شبه‌پدیدار نشانه آن است که نظریه‌های ماتریالیستی در تفسیر رابطه میان تعامل علّی میان ذهن و بدن و تبیین متکی به هستومندهای ذهنی[1] از توفیق برخوردار نبوده‌اند. آنها از عهده تفسیر این واقعیت برنیامده‌اند که عملاً همه معرفت ما از ماهیت و وجود علیت ذهنی، از تبیینهای [متکی به هستومندهای] ذهنی مشتق می‌شود و نه از تفسیرهای فونکسیونالیستی یا زیست-عصب‌شناسانه.

همین عدم توجه به منشأ معرفت ما درباره علیت ذهنی یک دلیل این نکته است که چرا در سالهای اخیر ماتریالیستها به مسأله اصالت شبه‌پدیدار ــ یعنی این نظر که خاصه‌ها یا توصیفات ذهنی به لحاظ علّی بی‌ربط به علل فیزیکی هستند ــ توجه کرده‌اند.

ما ماهیت علیت و سنخ قوانین یا تعمیمهای قانون‌مانندی[2] را که می‌باید با آنها همراه باشد، از طریق بررسی تبیینهای بالفعل در روان‌شناسی و گفتمان (گفتار) متعارف تعیین می‌کنیم. اگر روشن شد که رویدادهای ذهنی به هیچ‌روی و با هیچ تعبیری تحت محمولهایی که به صورت غالب فیزیکی هستند، واقع نمی‌شوند، آنگاه معقول به نظر می‌رسد که رویدادهای ذهنی را غیرفیزیکی تلقی کنیم. تا آنجا که شواهد دلالت دارند، می‌توان این امکان را بدون دل‌نگرانی پذیرا شد. ظاهراً هیچ دلیل قدرتمند و تدقیق‌شده‌ای برای ابراز نگرانی درباره وجود علیت میان ذهن و بدن یا فاقد شکاف بودن سلسله علل فیزیکی، در صورت محقق شدن این امکان، در دست نیست. آنچه که

← میان ویژگیهای ژنتیکی فرد با محیط اطراف در وی ظاهر می‌شوند.

1. mentalistic entities
2. law-like generalizations

مؤید باور ما درباره علیت میان ذهن و بدن است، احتمال صدق تبیینهای ذهنی ماست. تا زمانی که این تبیینها اطلاع‌بخش و مثمر ثمر باشند، می‌توانیم فرض کنیم که به رویدادهای اصیل مرتبط‌اند، حال موقعیت متافیزیکی آنها هر چه که می‌خواهد باشد.

به بیان دیگر: موضوعی که در ناتورالیسمْ شایستهٔ موقعیت سخت‌آیینی (ارتدوکسی) است نه ماتریالیسم است و نه تقاضا برای اینکه برای گفتمانِ (گفتار) ذهنی تفسیری تراشیده شود که از منظر ایدئولوژیک قابل قبول باشد. تنها نکته شایسته ارتقا یافتن به مقام سخت‌آیینی (ارتدکسی =آنچه که چون و چرا درباره آن جایز نیست) در ناتورالیسم، تأکید ضمنی بر این نکته است که نمی‌باید آن دسته از تبیینهایی را که در برابر ارزشیابی بررسیهای علمی یا دیگر روشهای مثمر ثمر و پراگماتیکی موجود در جامعه، تاب نمی‌آورند، مورد توجه قرار داد. به عبارت دیگر، این سخت‌آیینی عبارت است از مخالفت با قائل شدن به گسستهای بلاواسطه در زنجیره علیت در میان رویدادهای فیزیکی. اما روشهای مناسب را می‌باید از تأمّل در خصوص آنچه که در عمل و رَویّه‌های بالفعل کار می‌کند استنتاج کرد، نه از قیدهای متافیزیکی یا ایدئولوژیک بر روی این رَویّه‌ها و شیوه‌ها.

در آنچه فوقاً ذکر شد پاسخهای هستی‌شناسانه (اِنتولوژیک) به ملاحظه پاتنم در این خصوص مورد بحث قرار گرفت که انواع مختلف حالات فیزیکی می‌توانند با حالات ذهنی از یک نوع خاص همراه باشند، و همراه نیز هستند. پاسخ ایدئولوژیک به ملاحظه پاتنم عبارت بود از تکمیل پارادایمهای تازه برای نشان دادن اینکه حالات ذهنی چگونه می‌توانند برحسب اصطلاحات و واژگان غیرذهنی مشخص شوند. فلاسفه برای این منظور به زیست‌ـعصب‌شناسی نظر نکردند بلکه به برنامه‌ریزی کامپیوتری به عنوان منبع الهام توجه کردند. چنین پنداشته شد که معادل دانستن یک حالت ذهنی با گونه‌ای حالت انتزاعی کامپیوتری، سبب می‌شود از مسأله یکی

دانستن انواع ذهنی با انواع عصبی جلوگیری به عمل آید. و برخلاف صور غیرفروکاهنده ماتریالیسم متکی به اینهمانی مصداقی[۱]، این شیوه مبشر آن بود که وسایل و ابزار تبیین مفاهیم ذهنی را برحسب واژگان غیرذهنی ارائه دهد، یا لااقل به عنوان شیوه‌ای مکمل، تبیین ذهنی را تکمیل و قابل فهم کند. بسیاری از فلاسفه واژگان این شیوه مکمل را با ماتریالیسم سازگار یافتند. این تفسیر تازه فونکسیونالیسم نامیده شد.[۲]

شهود هدایت کننده فونکسیونالیسم آن بود که آنچه به نحو کامل تعیین می‌کند چه نوع حالت یا رویدادی، ذهنی است، جایگاه آن حالت یا رویداد در یک شبکه ملّی یا یک شبکهٔ کارکردی در حیات ذهنی فرد است. محرک اولیه برای این نظر به وسیله تمثیلی میان ذهن و برنامه کامپیوتر فراهم شد. برای مشخص کردن چنین برنامه‌ای، نیاز به آن بود که ورودیهای قابل قبول برای

---

۱. nonreductive forms of token−identity materialism، مقصود آن دسته از رهیافتهای ماتریالیستی است که تلاش نمی‌کند همه پدیدارها و امور را بـه رفتار عـصبها فـروکاهد و برحسب آنها توضیح دهد.

۲. نگاه کنید به مقالهٔ آلن تورینگ با عنوان «وسیلهٔ محاسبه و هوش».

Alan Turing, «Computing Machinary and Intelligence», *Mind* 59 (1950).

مقالهٔ تورینگ هم محرکی برای استفاده از پارادایم محاسباتی و کامپیوتری را فراهم آورد و هم به نمونهٔ بارزی برای آن بدل شد. اما خود این مقاله نوع توصیف رفتارگرایانه دربارهٔ ذهن بود. مقالاتی که محرک فونکسیونالیسم شدند عبارت بودند از:

Hilary Putnam, «Minds and Machines», (1960), «Robots: Machines or Artificially Created Life?» (1964), and «The Mental Life of Some Machines» (1967), in *Philosophical Papers*, Vol. 2.

پاتنم دیدگاه فونکسیونالیستی خود را بالصراحه در مقالهٔ «The Nature of Mental States» (1967) بیان می‌کند. اما این اندیشه در مقالات دیگر وی نیز کم و بیش مشهود است. نوعی از فونکسیونالیسم که کمتر با تمثیل مغز و کامپیوتر ارتباط دارد به وسیلهٔ دیوید لوئیس و دیـوید آرمسترانگ پیشنهاد شده:

David Lewis, «An Argument for the Identity Theory», (1966); David Armstrong, *A Materialist Theory of Mind* (1968).

تغذیه به درون سیستم، عملیاتی که ماشین را از یک حالت به حالت دیگر می‌برد، حالاتی که ماشین از آن گذر می‌کند، و خروجی ماشین، با توجه به هر ورودی ممکن و هر حالتی که ماشین پیشاپیش در آن قرار داشته، مشخص شود. ماشین می‌تواند به صورت متعین[1] یا به صورت احتمالاتی کار کند. در اغلب مدلهای فونکسیونالیسم، حالات درونی صرفاً بر اساس «جایگاه یا مکان»[2] آنها در نظام ورودی و خروجی مشخص می‌شوند، یعنی برحسب روابط امکانی مربوط به نوع اتکا این حالات درونی به سایر حالات و نهایتاً به ورودی و خروجی سیستم و بنابراین برای آنها وجود مستقلی در نظر گرفته نمی‌شود. ورودی و خروجی نیز در قالب اصطلاحات غیرذهنی و عاری از شائبه‌های حیث التفاتی صورتبندی می‌شوند. چنین فرض می‌شود که انواع حالات و رویدادها کاملاً به وسیله روابط ناظر به اتکای فونکسیونالیستی[3] درون کلِ سیستم ورودی و خروجی، مشخص می‌شوند.

مفهوم تعیّن[4] معروض سه تفسیر اصلی است. یکی که از بقیه کمتر جاه‌طلبانه و کمتر فروکاهنده[5] است صرفاً مدعی است که هر نوعِ ذهنی[6] به مکانی در سیستم فونکسیونال تکیهٔ وجودی[7] دارد. به این معنی که فرد در یک نوع حالت ذهنی متفاوت خواهد بود اگر و فقط اگر در حالت فونکسیونال مطابق با آن نوع واقع نباشد. دو تفسیر دیگر درصدد بیان این نکته بودند که «مشخصهٔ اصلی» انواع ذهنی چیست. یک تفسیر موسوم به «فونکسیونالیسم تحلیلی» مدعی است که مشخص کردن فونکسیونالیستی چنین روابطی معنای واژگان ذهنی را واضح می‌سازد. تفسیر دیگر موسوم به «فونکسیونالیسم علمی» این دعوی ضعیف‌تر را مطرح می‌کند که این نحوه مشخص کردن، گوهر حقیقی انواع ذهنی را به دست می‌دهد، تقریباً

---

1. deterministic 2. place 3. functional dependency
4. determination 5. reductionistic 6. mental kind
7. supervene

همان‌طور که اجزاء مشکله مولکولی، گوهر حقیقی یک نوع طبیعی مانند آب را به دست می‌دهند. هر دوی این تفسیرهای متأخر مدعی هستند که گفتمان فونکسیونالیستی «توان تبیینی واقعی» مکنون[1] در تبیین ذهنی را بارز می‌سازد.[2]

روشن است که رهیافتهای فونکسیونالیستی تحلیلی و علمی وارثان آزادشدۀ رفتارگرایی هستند. آنها در تأکید بر اینکه ورودیها (محرکها) و خروجیها (پاسخها)، به صورت غیرذهنی[3] و در قالب داده‌های فیزیکی مشخص شوند، و در باور به اینکه تبیین ذهنی ناقص است و نیازمند یک زیرساز غیرذهنی است، با رفتارگرایی شریک‌اند. آنها همچنین این اندیشه رفتارگرایانه را که حالات ذهنی بعضاً به وسیله روابطشان مشخص و متمایز[4] می‌شوند، بسط می‌دهند. در حالی که رفتارگرایان تا حد زیادی بر روابط میان حالات ذهنی با رفتار تمرکز کرده بودند، فونکسیونالیستها روابط میان دیگر حالات ذهن (صرف‌نظر از آنهاکه به رفتار منجر می‌شود یا با رفتار ارتباط

1. latent

۲. روایت غیرفروکاهنده از کمترین میزان رواج برخوردار است. این روایت به وسیلۀ جری فودور در مقدمۀ کتابش

Representations, Cambridge: The MIT Press, 1981

بیان شده است. اما پایبندی او به این نظر نه‌چندان قبل از این اثر ظاهر بود و نه‌چندان پس از این کتاب بر جای ماند. روایت تحلیلی را می‌توان در منابع ذیل پیدا کرد:

D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*; David Lewis, «Psychological and Theoretical Identification», *Australian Journal of Philosophy* 50 (1972), pp. 249–58; Sydney Shoemaker, «Functionalism and Qualia» (1957), in his *Identity, Cause, and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

پاتنم روایت فونکسیونالیسم علمی را در مقالۀ «The Nature of Mental States» ارائه کرد. یک روایت عمدتاً ابزارانگارانه (اینسترومنتالیستی) تا فونکسیونالیستی به وسیلۀ دانیل دنت مطرح شد:

Daniel Dennett, «Intentional Systems», *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 87–106.

3. non–intentional

4. individuated

دارد) و روابط مربوط به محرکهای ورودی به سیستم را نیز مد نظر قرار دادند.[۱] این نکته‌ای بود که قبلاً فرگه بدان توجه کرده بود. فرگه یادآور شده بود که معنا[۲] را نمی‌توان از یک شبکه از قابلیتها و تواناییهای استنتاجی[۳] مجزا کرد.

ترکیب فونکسیونالیسم با نظریه ماتریالیستی اینهمانی مصداقی امری رایج بوده است. چنین تصور می‌شد که فونکسیونالیسم بصیرت مربوط به ماهیت انواع ذهنی را فراهم می‌آورد و نظریه اینهمانی مصداقی بصیرت مربوط به ماهیت مصادیق یا افراد ذهنی را، یعنی مصادیق انواع ذهنی در افراد خاص. تمثیل با کامپیوتر در نظر بسیاری کاملاً قانع‌کننده بود: گفتار (گفتمان) ذهنی نوعی تفسیر بود بر یک فلوچارتِ[۴] مربوط به یک شبکه فونکسیونال زیرین، که نهایتاً به صور فیزیکی گوناگون در ماشینها یا ارگانیسمهای مختلف تحقق می‌یافت. این شبکه فونکسیونال زیرین عبارت بود از شبکهٔ عصبی ماشین یا ارگانیزم. به این اعتبار به توصیفات عصبی به عنوان پایین‌ترین لایه از لایه‌های سه گانه توصیف در یک فاعل انسانی نظر می‌شد.[۵]

موضع فونکسیونالیستی در نهایی‌ترین صورت تحویل‌گرایانه‌اش به وسیله فودور هیأتی مشخص پیدا کرد. فودور بر این عقیده بود که محتوای التفاتی رویکرد گزاره‌ای را نمی‌توان از طریق برشمردن مشخصه‌های فونکسیونالیستی به امری بسیط‌تر تحویل کرد. اما او اعتقاد داشت که این محتوا به وسیله نمایه‌های درونی ذهنی[۶] که دارای خاصه‌های نحوی هستند،

۱. محرکهای ورودی سیستم همهٔ تحریکات محیطی است که به نحوی بر حواس فرد تأثیر می‌گذارند.

2. sense 3. inferential capacities

۴. flowchart فلوچارت نوعی نمودار است که ارتباط دینامیک میان بخشهای مختلف یک سیستم را آشکار می‌سازد و از این حیث با نمودارهایی که صرفاً فهرستی از اجزاء سیستم ارائه می‌دهند تفاوت دارد.

۵. مقصود از این لایه‌های سه‌گانه توصیف، توصیف فعالیت عصبها (نرونها)، توصیف رفتار، و توصیف حالات ذهنی است.

قابل بیان است. این نمایه‌های درونی عبارت بودند از واژگان و جملات درونی که بیانگر اندیشه‌های فرد به شمار می‌آیند و فرض می‌شود به نحوی در ذهن مصداق یافته‌اند. فودور همچنین مدعی شد که نمایه‌های ذهنی به واسطه خاصه‌های نحوی یا صوریشان دارای نقش علّی هستند، نظیر نقش علّی نحوِ زبان کامپیوتری. مشخص‌سازیهای فونکسیونالیستی ورودیها و خروجیها نیز می‌باید به منزله نمادها در نظر گرفته شوند. این تصویر سنت فونکسیونالیستی را در تراز قرائتی قرار داد که ذهن را عیناً نظیر یک کامپیوتر تلقی می‌کند: تبیین روان‌شناسانه به شیوه‌ای مشابه «اثباتها»[1] یا دیگر انواع بهره‌گیری از نمادها در کامپیوترها مدل‌سازی شد. به جنبه‌های علّی تبیینهای روان‌شناسانه نیز به منزله روابط فیزیکی میان حالات یا رویدادهای عصبی خاص که مصداق نمایه‌های نمادین بودند، نظر شد.[2]

تصویری مشابه آنچه گفته شد قبلاً به وسیله ویلفرد سلرز مورد تأیید قرار گرفته بود.[3] اما فودور نظریه خود را به عنوان اثری در زمینه روان-زبان‌شناسی[4] و روان‌شناسی‌شناختی[5] ارائه داد. این نظر در نگاه بسیاری به واسطه توسل آن به رَویّه‌های خاص علمی از مقبولیت و وجاهت برخوردار شد. این نظر و رابطه آن با نظریه روان‌شناسانه هنوز تا حد زیادی مورد مناقشه است.[6] کارهای فودور توجه روان‌شناسان، زبان‌شناسان و

---

6. inner mental representations

1. proofs

2. Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1975, and *Representations*; Hartry Field, «Mental Representation», *Erkenntnis* 13 (1978), pp. 9–61.

3. Wilfrid Sellars, «Some Reflections on Language Games» 1963, in *Sciences, Perception and Reality*, Gilbert Harman, *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973.

4. psycho–linguistics

5. cognitive psychology

۶. برای مخالفتهایی که با تمثیل کامپیوتر و یا دیگر جنبه‌های فرضیهٔ زبان اندیشه صورت می‌گیرد بنگرید به:

متخصصان کامپیوتر را جلب کرد. این آثار همچنین اهمیت و ارتباط مسائل فلسفی را برای رَویّه‌های علمی خاطرنشان ساخت و از آنها بهره برد.

تا دهه ۱۹۷۰ بخش اعظم کاوشهای فلسفی در این زمینه‌ها به صورت تحلیلهای پیشینی به انجام می‌رسید. حتی آن دسته از فلاسفه که به نظریه اینهمانی نوع-نوع قائل بودند یا درباره حالات ذهنی موضعی شکاکانه داشتند و به علم به عنوان فراهم‌آورنده مدلی برای کاوشهای فلسفی نظر می‌کردند، چیزی درباره هیچ‌یک از علوم خاص اظهار نمی‌داشتند. آنان به نقش خود به عنوان آزادکننده فلسفه از موانعی که برای پیشرفت به سمت علمی شدن در سر راهش بودند نظر می‌کردند (این سیر غالباً با اعتماد به نفس زیادی مورد تأکید واقع شده بود). این نکته نه‌تنها درباره فلسفه ذهن، که درباره بسیاری دیگر از بحثهای فلسفه تحلیلی صادق بود.[1] جالب است سؤال شود که چه شد

→ Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Christopher Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1983; Stephen Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge: The MIT Press, 1983; Robert Stalnaker, *Inquiry*, Cambridge: The MIT Press, 1984; Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge: The MIT Press, 1987; Paul Smolensky, «On the Proper Treatment of Connectionism», *Journal of Behavioural and Brain Sciences* 11 (1988), pp. 1–74.

1. Hilary Putnam, «An Examination of Grunbaum's Philosophy of Geometry» (1963), «A Philosopher Looks at Quantum Mechanic» (1965), both in *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

اما این فلسفه به زودی جای خود را بازیافت و با مقالات جان اِرمن جان تازه‌ای گرفت. به عنوان مثال نگاه کنید به:

John Earman, «Who's Afraid of Absolute Space?» Australasian *Journal of Philosophy* 48 (1970), pp. 287–319.

برای یک نگاه کلی دربارهٔ تحولات مشابه در فلسفهٔ ریاضی بنگرید به:

Thomas Tymoczko, ed., *New Directions in the Philosophy of Mathematics*, Boston:

در این زمینه تحول به وقوع پیوست. تحول مشابهی نیز در فلسفه علم و ریاضیات اتفاق افتاد. این هر دو رشته به بحثهای تفصیلی درباره جزئیات نظریه‌های علمی سرگرم شدند. این نگاه تازه از حدود ۱۵ سال قبل از آغاز دهه ۱۹۷۰، نضج گرفته بود. فلسفه‌ورزی درباره زیست‌شناسی، یعنی رشته‌ای که تن به مفهوم پوزیتیویستی از تبیین نداده بود، در این دوره اهمیت پیدا کرد.

شاید لازم بود دو دهه نقدهایی که از پوزیتیویسم به عمل آمده بود به خوبی هضم و فهم شود تا زمینه برای یک رویکرد مناسب‌تر به نحوه بسط بالفعل رَویّه‌های علمی فراهم گردد. در هر حال، جزئیات علاقه به روان‌شناسی می‌باید در مقاله دیگری بررسی شود.

سقوط رفتارگرایی را احیاناً می‌باید به این چشم نگاه کرد که قبل از آنکه روان‌شناسی بتواند به موضوع ارزشمندی برای تأملات فلسفی بدل شود، می‌باید یک دوره تشبه به فلسفه را طی می‌کرد. البته جنبه مثبتی نیز در خصوص تجدید نظر در رَویّه روان‌شناسی وجود داشت. پارادایم کامپیوتر موضوعی بود که به طور طبیعی مورد توجه قرار داشت. تداوم موفقیت برنامه چامسکی در زبان‌شناسی، همراه با این دعوی که این برنامه بخشی از فلسفه ذهن است، توجه فلاسفه را به روان‌شناسی ذهنی[1] جلب کرد. رشتهٔ روان‌شناسی معرفت و رشد که دارای اعتبار نظری بود، و نیز رشتهٔ زبان-روان‌شناسی، صورتهای جدیدی از پرسشهای مربوط به مسائل سنتی فلسفه را مطرح ساختند. پرسشهایی نظیر: نقش ظرف و زمینه التفاتی[2] در تبیین، رابطه ذهن و بدن، تفاوت میان علوم طبیعی و انسانی، رابطه میان اندیشه و زبان، فطری بودن و عام بودن ساختارهای مختلف زبانی و مفهومی، گستره و حدود عقلانیت آدمی.

اینکه تأمل درباره روان‌شناسی تا چه اندازه پژوهشهای فلسفی را به جلو

→ Birkhauser, 1985.

1. mentalistic psychology

2. intentional context

می‌برد پرسشی است که باید برای پاسخ آن در انتظار نتایج آتی بود. به نظر می‌رسد بخش زیادی از کارها در این زمینه بدون رویّت به انجام می‌رسد. نادر اتفاق می‌افتد که کاوشهای علمی مستقیماً به پرسشهای فلسفی پاسخ دهند، اما فلسفه به نحو سنتی هم به علم کمک کرده و هم از رشد پارادایمهای علمی بهره برده است.

در مورد فونکسیونالیسم باید یادآور شد هرچند این رهیافت از حمایت زیادی ــ لااقل در میان فلاسفه ذهن ــ برخوردار شده، اما ناقدان زیادی نیز داشته است. روایات تحلیلی و علمی فونکسیونالیسم اغلب از بابت ویژگی برنامه‌وار و غیرمشخص خود ضربه خورده است. مقصود از ویژگی برنامه‌وار آن است که فونکسیونالیسم صرفاً شماری دستورالعملهای کلی را ارائه می‌دهد که بر روی هم صرفاً چارچوبهای اولیه یک برنامهٔ تحقیقاتی را مشخص می‌کنند نه آنکه روش معین کاوش علمی را توضیح دهند. در نظر بسیاری، این ویژگی سبب می‌شود تا تفسیرهای فونکسیونالیسم درباره انواع ذهنی از روشنگری و اطلاع‌بخشی بی‌بهره شود.

نقدهای مشخص‌تر دیگری نیز وجود دارند. بسیاری از فلاسفه کاربرد هر صورت فونکسیونالیسم را در مورد احساساتی نظیر درد یا رنگ غیرمحتمل می‌دانند. در نظر آنان، روابط علّی مربوط به احساسات در قیاس با جنبه‌های کیفی آنها، از اهمیت کمتری برخوردارند.[1]

---

۱. برای نقدهای فونکسیونالیسم نگاه کنید به:

Ned Block, «Troubles with Functionalism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 9. ed. C. W. Savage, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978, and «Are Absent Qualia Impossible?» *Philosophical Review* 89 (1980), pp. 257–7; Thomas Nagel, «What is It Like to be a Bat?» *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 127–36.

برخی مقالات در دفاع از فونکسیونالیسم بدین قرارند:

Sydney Shoemaker, «Functionalism and Qualia», and «Absent Qualia are

سرل استدلال مناقشه‌آمیزی را، مشابه استدلالهایی که علیه کاربرد فونکسیونالیسم در خصوص جنبه‌های کیفی احساسات به کار می‌رود، برای نشان دادن این نکته پیشنهاد کرد که فونکسیونالیسم نمی‌تواند در مورد هیچ نوع رویکرد گزاره‌ای (حیث التفاتی) مورد استفاده قرار گیرد. او اتاقی را در نظر گرفت که در آن بخشهای مختلفی تعبیه شده است در هر بخش قفسه‌ها یا کشوهایی وجود دارد که بر روی آنها به زبان‌چینی چیزهایی نوشته شده. درون هر قفسه یا کشو نیز اوراقی جای دارد که حاوی عباراتی به زبان چینی است. در این اتاق شخصی حضور دارد که زبان چینی نمی‌داند اما معنای برخی علائم را که به زبان چینی نگاشته شده حفظ کرده است. این علائم مربوط به پاره‌ای از دستورالعملهاست. مثلاً شخص با دیدن علامت 文 به قفسهٔ سوم از ردیف دوم در سمت چپ اتاق مراجعه می‌کند و با دیدن علامت 中 به قفسهٔ پنجم از ردیف اول در سمت راست. بخشهای مختلف این اتاق به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که با مراحل پردازش یک زبان مطابق باشند. اتاق دارای پنجره‌ای است که متقاضیان می‌توانند از طریق آن درخواست خود را که به زبان چینی بر روی ورقه‌ای نوشته‌اند و به شخصی که داخل اتاق است تحویل دهند. شخص داخل اتاق با نظر به برخی علائم آشنا بر روی اوراقی که متقاضیان به او تحویل می‌دهند به سراغ قفسه‌ها یا کشوهای مربوطه می‌رود و از درون آنها اوراقی را بیرون می‌آورد و به متقاضیان تحویل می‌دهد. به این ترتیب شخص داخل اتاق قادر است، به ازای هر مجموعه از جملات چینی که به او تحویل شود، پاسخهایی را به زبان چینی تحویل دهد. سرل مدعی شد که هرچند می‌توان این سیستم را به گونه‌ای تعبیه کرد که پاسخگوی شروط

→ Impossible–a Reply to Block», in *Identity, Cause, and Mind*; David Lewis, «Mad Pain and Martian Pain» (1980), in David Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. I, New York: Oxford University Press, 1983.

فونکسیونالیستها برای فهم زبان چینی باشد، اما شخص داخل اتاق هیچ نوع فهمی از زبان چینی ندارد.[۱]

یک مسأله دشوارتر مربوط است به صورتبندی مشخص یک تفسیر فونکسیونالیستی. روشن است که افراد، علی‌رغم دارا بودن نظریه‌های متفاوتی درباره عالم، می‌توانند شمار زیادی از باورها و معانی مشترک داشته باشند. دارا بودن نظریه‌های مختلف بدین معناست که افراد استنتاجات مختلفی انجام می‌دهند، این استنتاجات منطبق و متناظرند با روابط علّی متفاوتْ در میان مجموعه‌های مختلف از حالات ذهنی[۲] که با نظریه‌ها همراه هستند. بنابراین چنین نیست که هر شبکه از روابط علّی در میان حالات و رویدادهای ذهنی بتواند به یک تفسیر فونکسیونالیستی ارتباط داشته باشند، چراکه ممکن است هیچ‌کس در هیچ باور یا معنایی با دیگری شریک نباشد. می‌باید شبکه‌ای پیدا کرد که میان همه شبکه‌های محتمل و ممکن برای استنتاج و نظریه‌هایی که در آنها هر نوع باور یا معنا بتواند جای بگیرد، اشتراک داشته باشد. اما مشکل می‌توان تصور کرد که چنین شبکه‌های علّی مشترکی برای هر باور یا معنای مفروض موجود باشد.

این مشکلات مدتهاست که شناخته شده‌اند. اما نظیر برخی مشکلات بنیادین که برای پوزیتیویسم مطرح شده بود، شناخت این مشکلات و اذعان به آنها همواره منجر به آن نمی‌شود که مدافعان یک برنامه از آن دست بردارند.[۳]

رهیافت دیگری برای فهم محتوای ذهنی و انواع ذهنی برمبنای تحقیقاتی

---

1. John Searle, «Mind, Brains, and Programmes», *The Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980).

روایت دیگری از استدلال سرل، پیشتر به وسیلهٔ ند بلک (مدرک پانوشت قبل) مطرح شده است.

2. mental states

۳. برای خلاصه‌ای از این قبیل مشکلات بنگرید به:

Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge: The MIT Press, 1988.

که در خصوص ارجاع (دلالت)[1] به انجام رسید بسط یافت. این تحقیقات نشان داد که اسامی خاص و نامهای مربوط به انواع طبیعی می‌توانند حتی در شرایطی که دانش گوینده از مرجع و مدلول ناقص است، عمل ارجاع (دلالت) را انجام دهند. ارجاع نه‌تنها به توصیفاتی که گوینده با واژگان مربوطه همراه می‌سازد، ارتباط دارد، که با روابط متکی به ظرف و زمینه یا بافت[2] نیز مرتبط است. این قبیل روابط که صرفاً شناختی و معرفتی نیستند، میان گوینده و هستومندهایی که واژگان به آنها اِعمال می‌شود، نسبت برقرار می‌کنند. این نکته که پیشتر در بخش فلسفهٔ زبان بدان اشاره شد در واقع همان جنبه‌ای از دلالت یا ارجاع است که کسانی نظیر کریپکی یا پاتنم از آن با عنوان «نظریهٔ علّی دلالت یا ارجاع[3]» یاد می‌کنند.

تحقیقات مربوط به امر ارجاع (دلالت) با معنای واژگان و هویت مفاهیم ارتباط دارد. زیرا معنای شمار زیادی از واژگان و کلمات غیراشاره کننده و ماهیت محدودهٔ وسیعی از مفاهیم به مرجعها (مدلولات) یا قلمرو کاربرد وابسته است؛ به این معنی که اگر مرجع متفاوت می‌بود معنای عبارت یا واژگان و مفهوم وابسته به آن، متفاوت می‌بود. برای روشن شدن این نکته فرض کنید مفاهیم عبارتند از عناصری در محتوای ذهنی رویکرد گزاره‌ای، عناصری که دارای جنبه‌های ارجاعی (دلالتی) هستند. حال واژگانی مانند «صندلی» و «آرتروز» را در نظر بگیرید، اگر که این دو صورت-کلمه[4] به نحو دقیق با مصادیق صندلی و آرتروز منطبق نشوند، برای آنها معانی مختلفی حاصل می‌شود.

نکاتی راکه در مورد ارجاع (دلالت) مطرح شد می‌توان در مورد بسیاری دیگر از کلمات و مفاهیم از این قبیل بسط داد. شخص می‌تواند به شماری از هستومندها از طریق این قبیل عبارات و مفاهیم بیندیشد، حتی اگر دانش

---

1. reference
2. context
3. causal theory of reference
4. word–forms

شخص در مورد هستومندهای مورد بحث آن اندازه نباشد که به او اجازه دهد از طریق استفاده از آن عبارات و مفاهیم، آن هستومندها را مشخص سازد. ضرورتی ندارد آنچه که شخص درباره شماری از هستومندها می‌داند ــ و نیز آنچه که به این اعتبار درباره بسیاری از معانی و مفاهیمی می‌داند که هویتشان مستقل از قلمرو ارجاعی کاربردهایشان نیست ــ تعریفی را فراهم آورد که این مجموعه از مفاهیم و معانی را از همه مفاهیم و معانی ممکن دیگر تفکیک کند.

بنابراین معانی بسیاری از اصطلاحات ــ و اینهمانی بسیاری از مفاهیم ــ عبارت است از آنچه که هستند حتی اگر آنچه فرد درباره آنها می‌داند برای مشخص کردن آنها به نحو یگانه کافی نباشد. هویت یا اینهمانی این مفاهیم به وسیله مجموعه‌ای از عوامل محیطی تثبیت شده که خودشان را نمی‌توان به تمامه برحسب تواناییهای تبیینی یا تفکیکی فرد مشخص ساخت، مگر آنکه آن تواناییهای تفکیکی مشتمل بر کاربردِ خود مفهوم باشد. یعنی شخص قادر باشد آن مفاهیم را با دقت در ظرف و زمینه‌های مختلف به کار برد. از آنجا که اغلب رویکردهای گزاره‌ای، نظیر باورهای خاص، آن نوع از انواع ذهنی هستند که به دلیل معانی، مفاهیم یا محتواهای ذهنی که برای مشخص کردن آنها به کار رفته، موجود شده‌اند، هویت و اینهمانی بسیاری از انواع ذهنی متکی به شمار زیادی از عوامل محیطی است که به تمامه در تواناییهای تفکیک کننده فرد که به نحو غیرالتفاتی مشخص شده‌اند، درج نشده‌اند. این نکته یکی از محرکهای بسط نظریه‌ای است موسوم به «پاد-فردگرایی».[1]

پاد-فردگرایی عبارت است از این نظر است که چنین نیست که بتوان همه حالات و رویدادهای ذهنی یک فرد را، به نحو مستقل از طبیعتِ هستومندهای موجود در محیط وی، برحسب نوع آنها مشخص و متفرد

1. anti-individualism

کرد.[1] بر اساس این دیدگاه، یک رابطه فردی میان واقع بودن فرد در یک حالت ذهنی از یک نوع معین و طبیعت محیط فیزیکی یا اجتماعی آن فرد برقرار است.

پاد-فردگرایی نه‌تنها به وسیله ملاحظات مربوط به نظریهٔ علّی ارجاع (دلالت) مورد تأیید قرار می‌گیرد، که در عین حال به وسیله آزمایشهای فکری خاصی نیز تأیید می‌شود. برای مثال، می‌توان دو فرد را تصور کرد که به همه اعتبارات مربوط به بحث مورد نظر، در طبیعت فیزیکی ذاتی و در تاریخچه ابدان خود، با یکدیگر یکسانند (نظیر دوقلوهای همزاد که مشخصات ژنتیکی‌شان عیناً یکسان است و این مشخصات به نحو مجزا از محیط توصیف می‌شوند). اما می‌توان تصور کرد این دو فرد با دو نوع فلز مختلف (یکی آلومینیوم، و دیگری چیزی شبیه آلومینیوم) در محیط خود تعامل داشته‌اند، تنها کافی است که دو فلز مورد اشاره در ترازی که مورد توجه هر دو فرد قرار گرفته با یکدیگر یکسان باشند. یعنی مثلاً از حیث ظاهر به‌گونه‌ای باشند که تشخیص آن دو از هم جز برای متخصصین امکان‌پذیر نباشد. این دو فرد درباره فلزات همان اندازه اطلاع دارند که اغلب مردم عادی از آنها سررشته دارند، و هیچ‌کدام نمی‌توانند میان این دو فلز تفاوت بگذارند. حال با قبول این فرض که یکی از این دو فلز آلومینیوم است و دیگری چیزی شبیه به آن، به نظر می‌رسد یکی از دو فرد دارای اندیشه‌هایی شبیه به این اندیشه است که آلومینیوم یک فلز است. در حالی که دیگری (که فاقد هر نوع دسترسی به آلومینیوم است، حتی از طریق مخاطبان خود) واجد اندیشه‌ای مشابه درباره آن فلز دیگر است که در واقع آلومینیوم نیست. آزمایشهای فکری مشابه نشان می‌دهد که اندیشه‌های یک فرد می‌تواند متکی به روابط با محیط اجتماعی و فیزیکی باشد. می‌توان برای تقریباً همه مفاهیم و معانی قابل اِعمال به نحو تجربی، نوعی ارتباط محیطی را نشان داد.[2]

---

1. type–individuated
2. Tyler Burge, «Individualism and the Mental», *Midwest Studies* 4 (1979), pp.

آزمایشهای فکری برای صورتهای استاندارد فونکسیونالیسم، که مشخصه‌های ورودی و خروجی (یعنی تحریکهای حسی و واکنشهای ناشی از این تحریکها) را به اطلاعات سطحی فرد محدود می‌سازند، مشکل‌آفرین بوده‌اند. این مدلهای استاندارد مدعی بودند که با وجود تغییر حالات فرد (به نحو خلاف واقع[1])، کلیه بده‌بستانها و تعاملات فونکسیونل درونی او می‌تواند ثابت بماند ــ برخی از فلاسفه پیشنهاد کردند شبکه فونکسیونالیستی به محیط فیزیکی یا اجتماعی نیز بسط داده شود. این پیشنهاد اتکا به پارادایم کامپیوتر راکاهش می‌دهد و نیازمند یک تفسیر عمیقاً پیچیده است. مهمترین مسائل برای این تفسیر عبارتند از توضیح دادن یا مشخص کردن یک مبنایِ روشنگر مرتبط به اصل «اتکای وجودی» برای مفاهیم معنا، ارجاع، و اتکای اجتماعی، برحسب اصطلاحاتی که به مدد

→ 73–121; «Other Bodies», in *Thought and Object*, ed. Woodfield, Oxford: Oxford University Press, 1982, «Intellectual Norms and Foundations of Mind», *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 697–720; «Cartesian Error and the Objectivity of Perception», in *Content of Thought*, ed. Grimm and Merrill, Tuscon: University of Arizona Press, 1988; «Wherein is Language Social?» in *Reflections on Chomsky*, ed. George, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

آزمایشهای فکری مورد اشاره بر اساس روش‌شناسی‌ای تنظیم شده‌اند که پاتنم در مقالهٔ ذیل مطرح ساخته:

«The Meaning of Meaning», (1975), in *Philosophical Papers*, Vol. 2.

اما استدلال پاتنم به عناصر التفاتی در ذهن یا معنا راجع نمی‌شود. در واقع، استدلال او حاوی ملاحظاتی بود که با پاد-فردگرایی دربارهٔ حالات ذهنی در تعارض قرار دارد. البته مقالات بعدی پاتنم، نظیر مقالات ذیل:

«Computational Psychology and Interpretation Theory», in *Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Representation and Reality*, ch. 5.

حاوی نکاتی در خصوص پاد-فردگرایی هستند، هرچند که در آنها نیز نوعی ابهام برقرار است.

1. counterfactual

حیثهای التفاتی بیان نمی‌شوند. این وظایف در حال حاضر، چنانکه باید شناخته نشده‌اند، دلیل این امر ماهیت برنامه‌ای[1] پیشنهادهای فونکسیونالیستی است.

به نظر می‌رسد که اغلب فلاسفه آزمایشهای فکری مورد اشاره را پذیرفته‌اند. اما میان آنها بر سر اینکه تبیینهای ذهنی را، به خصوص در حوزه روان‌شناسی، چگونه تلقی می‌کنند تفاوت وجود دارد. برخی بر این اعتقادند که هیچ محتوای ذهنی که برای تفرد و تشخص به موضوعاتی بیرون از فرد متکی است نمی‌تواند در تبیین رفتار فرد نقش بازی کند. بسیاری از این فلاسفه کوشیده‌اند مفاهیم جانشینی مانند محتوای حالات ذهنی را برای انجام وظایف تبیینی مورد استفاده قرار دهند. دیگران معتقدند که این مواضع نادرست است و بر این باورند که مفاهیم عادی مربوط به محتوای ذهنی و حالات ذهنی می‌توانند در تبیین عادی و در تبیین روان‌شناسانه نقش بازی کنند. بحث جاری مربوط است به تفسیر رَویّه بالفعل روان‌شناسی و رابطه میان تبیین روان‌شناسانه و تبیین در علوم دیگر.[2]

---

1. programmatic

۲. برای روایتهایی از رهیافت قدیمی بنگرید به:

Stephen White, «Partial Character and the language of Thought», *Pacific Philosophical Quarterly* 63 (1982), pp. 347–65; Stephen Stich, «On the Ascription of Content», in *Thought and Object*, Jerry Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge: The MIT Press, 1987; Brian Loar, «Social Content and Psychological Content», in *Contents of Thought*.

برای دفاعهایی که از مفاهیم پاد-فردگرایانه در روان‌شناسی به عمل آمده نگاه کنید به:

Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: The MIT Press, 1981; Tyler Burge, «Individualism and Psychology», *Philosophical Review* 95 (1986), pp. 3–45, and «Causation and Individuation in Psychology», *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1986), pp. 303–22; Lynne Rudder Baker, *Saving Belief*, Princeton: Princeton University Press, 1987; and Robert Stalnaker, «What's in the Head», *Philosophical Perspectives* 8 (1989), pp. 287–316.

اما به نظر می‌رسد اصلی‌ترین نفع آزمایشهای فکری در اعطای صورتهای تازه به مسائل قدیمی است. استدلالهای مربوط به پاد-فردگرایی جدید هستند. هرچند چارچوب کلی نتیجه‌ای که از آن دفاع می‌کنند چنین نیست. این نتیجه به وضوح مورد تأیید ارسطو، هگل، ویتگنشتاین، و احتمالاً دکارت و کانت بوده است.

فرضیه دکارت در مورد «موجود قدرتمند خبیثی» که بر ادراکات ما، بی‌آنکه نسبت به آن آگاهی داشته باشیم، تأثیر می‌گذارد به نحو پارادایم‌وار فردگرایانه است. اما دکارت می‌پنداشت که این فرضیه غیرمتلائم و ناسازگار است. استدلال علّی او در مورد وجود جهان فیزیکی (در تأمل ششم) و این اصلِ مورد استناد او که واقعیت ایده‌ها نمی‌تواند از واقعیت اشیاء فراتر رود، جوهراً پاد-فردگرایانه‌اند. این پرسش که آیا دکارت پاد-فردگرا بود پرسش پیچیده‌ای است و با دیدگاه او درباره خدا عجین است. در مورد کانت، ابطال ایده‌آلیسم (نقد عقل محض B274ff) واجد یک استراتژی بنیاداً پاد-فردگرایانه است. اما این پرسش کلی که کانت را در ارتباط با پاد-فردگرایی چگونه می‌توان تفسیر کرد، بسیار پیچیده است، زیرا با تفسیر ایده‌آلیسم استعلایی او ارتباط پیدا می‌کند.

ظهور یک نظریه قدیمی در لباسی نو یکی از منابع سرزندگی و زایش در فلسفه است. مسائل مربوط به معرفت شخصی، شکاکیت، معرفت پیشینی، شخص بودن[1]، ماهیت معنا، مسأله ذهن و بدن، همگی به نحو عمیقی از ملاحظات مربوط به روابط ضروری و تمایزبخش میان ذهن یک فرد و محیط او متأثر هستند. سیر پیشرفت از نظریه‌های ضد توصیفی مربوط به ارجاع به تفسیرهای پاد-فردگرایانه این نوید را می‌دهد که فلسفه سنتی غنی‌تر خواهد شد.

1. personhood

IV. معرفت‌شناسی

احیای رویکرد ناتورالیستی (فروکاستن معرفت‌شناسی به علم تجربی) در معرفت‌شناسی یکی از تحولات مهم در قلمرو فلسفه تحلیلی بوده است. فلاسفه تحلیلی درباره ماهیت پژوهشهای فلسفی دیدگاههای مختلفی ابراز کرده‌اند. به عنوان نمونه ویتگنشتاین، چنان‌که گذشت، بر این اعتقاد بود که فلسفه، در زمره علوم تجربی نیست و وظیفه آن، نه توصیف عالم در قالب قضایا، که روشنگری و تصحیح کژتابیهای زبان از طریق تحلیل است. پوپر، که رهیافتش در قبال مسائل و روشهای فلسفی در دهه‌های اخیر با اقبال شماری از فلاسفه تحلیلی و نیز بسیاری از دانشمندان علوم تجربی روبرو شده، با ویتگنشتاین در این خصوص هم‌رأی بود که فلسفه در زمره علوم تجربی نیست. اما او برخلاف هموطن وینی خود، بر معرفت‌بخش بودن کاوشهای فلسفی تأکید داشت و این نوع معرفت را مکمل و مؤید معرفت علمی به شمار می‌آورد.[۱]

در چند دهه گذشته شماری از فلاسفه تحلیلی با این نظریه که فلسفه صرفاً نوعی فعالیت (تحلیلگری) است بی‌آنکه شأن معرفت‌بخشی داشته باشد، و نیز با این دیدگاه که معرفت فلسفی در ترازی متفاوت با تراز معرفت حاصل از علوم تجربی جای دارد، به مخالفت برخاسته‌اند. این فلاسفه از اندیشه‌هایی که در حوزه‌های گوناگون علوم تجربی نظیر فیزیک، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، علوم سیاسی، و اقتصاد مورد استفاده است به منظور پاسخ دادن به پرسشهایی که به طور سنتی در زمره پرسشهای فلسفی به شمار می‌آمده، بهره گرفته‌اند. پرسشهایی از این سنخ: «معرفت چیست؟»، «اگر اساساً حصول معرفت امکان‌پذیر باشد، در آن صورت دستیابی به چه نوع معرفتی امکان‌پذیر است؟»، «برای کسب معرفت، یا بهبود کیفیت معرفتی

---

۱. در این خصوص بنگرید به مقاله «فلسفه از دید من» در همین مجموعه و نیز کتاب پوپر: اسطوره چارچوب، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

باورهایمان، از چه روشهایی باید بهره بگیریم؟». تلاش این فلاسفه، در حوزه معرفت‌شناسی، به رشد شاخه تازه‌ای موسوم به «فلسفه علمی‌شده یا ناتورالیستی»[1] منجر شده است. دیدگاههایی را که در درون فلسفه تحلیلی درباره ماهیت فلسفه تحلیلی ابراز شده می‌توان به‌کمک جدول ذیل نمایش داد.

	پوپر	ویتگنشتاین	ناتورالیستها
کاوشهای فلسفی معرفت‌بخش‌اند	بله	خیر	بله
فلسفه در زمره علوم تجربی است	خیر	خیر	بله

از آنجاکه در این نوع پژوهش، الگوی اصلی معرفت، علم تجربی است، تکاپوهای این فلاسفه به رشد شاخه خاصی در قلمرو فلسفه علم منجر شده که از آن با عنوان «فلسفه علم ناتورالیستی»[2] یاد می‌شود.

معرفت‌شناسی علمی‌شده صورتهای مختلفی به خود گرفته و طیف متنوعی را به وجود آورده است. در رهیافتهای محافظه‌کارانه‌تر، هدف اصلی عبارت است از بررسی تجربی تاریخچه فعالیتهای شناختی و توانائیهای فاعلان شناسایی. این بررسی به منظور دستیابی به فرضیه‌هایی درباره اهداف فعالیتهای معرفتی و استراتژیهای نیل به این اهداف صورت می‌گیرد. این گروه از معرفت‌شناسان ناتورالیست که می‌توان آنان را ناتورالیستهای سنتی لقب داد، در همان حال که فلسفه را در تراز علوم تجربی جای می‌دهند، علاقه‌مندند، جنبه‌های تجویزی و نرماتیو معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (متدولوژی) را حفظ کنند. در انواع افراطی‌تر ناتورالیسم، بر این نکته تأکید می‌شود که یا اساساً هیچ نوع شأن تجویزی و نرماتیو نمی‌توان برای فلسفه قائل شد و یا آنکه این‌گونه ارزیابیها کاملاً محدود و متکی به ظرف و

---

1. naturalized philosophy
2. naturalistic philosophy of science

زمینه[1]های خاص است. این نوع ناتورالیسم افراطی در هیأت علوم توصیفی ــ مثلاً به عنوان بخشی از روان‌شناسی، یا جزئی از عصب‌شناسی[2]، یا شعبه‌ای از جامعه‌شناسی، یا رهیافتی در تاریخ علم ــ بسط یافته است.

تذکار این نکته ضروری است که «معرفت‌شناسی علمی‌شده» و به تبع آن «فلسفه علم علمی‌شده» در درون نهضت گسترده فلسفه تحلیلی، در همان حال که از اقبال شماری از فلاسفه تحلیلی برخوردار شده‌اند، با مخالفتهای گسترده‌ای نیز مواجه گشته‌اند. مخالفان، به شیوه‌ای که یادآور نقادیهای فرگه است، این رهیافتها را علم‌زده، سطحی، و غیرفیلسوفانه نامیده‌اند.[3] نقطه افتراق منتقدان با ناتورالیستها، در این نیست که گروه اول به دستاوردهای علم تجربی بی‌توجه است و گروه دوم برای این دستاوردها اهمیت قائل است. در واقع چنان‌که در مقاله اول بحث شد، یکی از مشخصه‌های اصلی نهضت فلسفه تحلیلی حرمت‌گذاری به معرفت علمی است. بر این اساس هم نسل جدید معرفت‌شناسان سنتی و هم معرفت‌شناسان ناتورالیست در درون چارچوب فلسفه تحلیلی، به این نکته اذعان دارند که تطور زیستی و روانی آدمی، که علم بر وجود آن تأکید دارد، نمی‌تواند در بررسی معرفتی که آدمی کسب کرده، فاقد نقش باشد و به این اعتبار، معرفت‌شناسی و نظریه شناخت نمی‌تواند بدون رجوع به تجربه‌های تاریخی ابناء بشر بسط پیدا کند. اختلاف نظر اصلی میان دو گروه بر سر امکان وجود و نقش معرفت پیشینی و

---

1. context 2. neuroscience

۳. به عنوان مثال بنگرید به مقاله ذیل از پاتنم:

Hilary Putnam, «Why Reason Can't Be Naturalized?»

که در جلد سوم از مجموعه مقالات فلسفی وی به چاپ رسیده، و نیز دیگر مقالات همان مجموعه، با مشخصات ذیل:

Philosophical Papers, vol. 3, Cambridge University Press, 1983.

در آنچه در پی می‌آید عمدتاً معرفی و توضیح مواضع ناتورالیستهای جدید مدّ نظر بوده نه نقادی دیدگاههای آنان.

آموزه‌های تجویزی در پیشبرد معرفت‌شناسی و علمی بودن یا غیرعلمی بودن فلسفه است.[۱]

به یک اعتبار، تاریخچه احیای رهیافت ناتورالیستی به معرفت‌شناسی به دهه ۱۹۶۰ بازمی‌گردد.[۲] فلاسفه برای قرنهای متمادی یک تعریف به یادگار مانده از افلاطون را در مورد «معرفت» پذیرفته بودند و آن‌را «باور صادق موجّه» به شمار می‌آوردند. در سال ۱۹۶۳، منطق‌دانی به نام ادموند گتیه در مقاله کوتاهی با ذکر دو نمونه نقض مدعی شد که اشخاص می‌توانند «دارای باور صادق موجّه» باشند، و مع‌هذا از «معرفت» برخوردار نباشند.[۳] نخستین پاسخی که از جانب معرفت‌شناسان به گتیه داده شد در چارچوبی غیرروان‌شناسانه قرار داشت. این چارچوب به دو معنا غیرروان‌شناسانه بود. نخست آنکه معرفت‌شناسانی که از آن بهره می‌بردند معتقد بودند یافته‌های

---

۱. این نکته نیز شایسته ذکر است که تنوع دیدگاهها هم در میان معرفت‌شناسان سنتی و هم معرفت‌شناسان ناتورالیست موجب شده تا در هر دو گروه طیف گسترده‌ای از مواضع پدید آید. در میان معرفت‌شناسان سنتی یک‌سوی این طیف فیلسوفانی قرار دارند که احیاناً به شیوه نسلهای اولیه فلاسفه تحلیلی کمتر به جنبه‌های تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌ها توجه دارند، و در سوی دیگر کسانی به نزدیکی و تأثیرات متقابل علم و فلسفه توجه زیاد مبذول می‌کنند بی‌آنکه آن دو را یکی قلمداد کنند. از دامت و پوپر می‌توان به عنوان دو نماینده این گروه از فلاسفه غیرناتورالیست یاد کرد. در میان ناتورالیستها نیز چنان‌که اشاره شد در یک‌سوی طیف ناتورالیستهای سنتی جای دارند و در سوی دیگر ناتورالیستهای افراطی. آلوین گولدمن و پل چرچلند دو نماینده این دو جریان به شمار می‌آیند. ناتورالیستها، در عین حال، آن‌چنان‌که در متن ذکر شده، از حیث روشهای تجربی که برای کاوشهای خود مورد استفاده قرار می‌دهند نیز تفاوت دارند.

۲. در بحثی که در پی می‌آید، عمدتاً به مسأله واکنش شماری از معرفت‌شناسان در سنت تحلیلی در قبال موضع فرگه نسبت به نقش روان‌شناسی در معرفت‌شناسی توجه شده است. اما از نظر تاریخی، سابقه ظهور گونه‌ای از ناتورالیسم را می‌توان به اندکی قبل‌تر و زمان تحریر مقاله «معرفت‌شناسی علمی‌شده» کواین بازگرداند. در این خصوص در متن توضیح داده خواهد شد.

۳. مقاله گتیه با عنوان «آیا معرفت باور صادق موجّه است؟» به ترجمه آقای دکتر شاپور اعتماد در نشریه ارغنون، شماره‌های ۷ و ۸، پائیز و زمستان ۱۳۷۴ به چاپ رسیده است.

روان‌شناسی به کار پاسخگویی به پرسشهای معرفت‌شناسانه نمی‌آید، و دیگر آنکه اینان تأکید داشتند مفاهیم روان‌شناسانه برای فهم آنچه که معرفت را از موجّه‌سازی[1] متمایز می‌سازد مورد نیاز نیست.[2]

اما در اواخر دهه ۱۹۶۰ شماری از فلاسفه تحلیلی مدعی شدند که راه حل مسأله گتیه را می‌باید در تمییز گذاردن و مجزا ساختن فرایندهای علّی‌ای جستجو کرد که در مواردی که فاعل شناسایی چیزی را می‌داند، موجد باور وی و برقراردارنده آن به شمار آیند.[3] به این ترتیب این دسته از معرفت‌شناسان برای نخستین‌بار در قرن اخیر راه خود را از رهیافتهای غیرروان‌شناسانه جدا کردند و در کاوشهای خود برخلاف معرفت‌شناسان سنتی، تحلیل خویش را از مفاهیمی نظیر «معرفت» و «موجّه‌سازی» صرفاً به روابط منطقی میان قضایایی که فاعل شناسایی بدانها باور دارد محدود نساختند بلکه فرایندهای مختلف، و از آن جمله فرایندهای روان‌شناسانه‌ای که در ایجاد باورها نقش علّی بازی می‌کنند، را نیز مورد توجه قرار دادند.

رهیافتهای معرفت‌شناسانه‌ای که به آموزه‌های روان‌شناسانه توجه داشت، در اواسط دهه ۱۹۷۰ بیان روشن‌تر و منسجم‌تری پیدا کرد و برهان مؤثرتری در دفاع از ضرورت بهره‌گیری از روان‌شناسی در معرفت‌شناسی پیشنهاد شد. برمبنای این برهان هر مجموعه از روابط منطقی را که در میان مجموعه باورهای فاعل شناسایی در نظر بگیریم، همواره این امکان وجود

---

1. justification

۲. در متن به رهیافت معرفت‌شناسانی پرداخته شده که به مؤلفه «موجّه‌سازی» در تعریف «معرفت» نظر داشته‌اند و بنابراین، نمونه‌های نقض گتیه، چالشی برای نظام فکری آنان به شمار می‌آمده است. برای معرفت‌شناسی نظیر پوپر که از مفهوم «موجّه‌سازی» بهره نمی‌گیرد و معرفت را در قالب سلسله بی‌پایانی از حدسها و تلاشهایی که برای ابطال آنها صورت گرفته، معرفی می‌کند، مثالهای گتیه، مشکلی به بار نمی‌آورند.

3. Alvin Goldman, «A Causal Theory of Knowing,» *Journal of Philosophy*, 64 (1967), pp. 357–372; Brian Skyrms, «The Explication of "X knows that p",» *Journal of Philosophy* 64 (1967), pp. 373–389; Peter Unger, «An Analysis of Factual Knowledge,» *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 157–170.

دارد که فاعل شناسایی از معرفت بی‌بهره باشد، زیرا روابط روان‌شناسانه میان حالات باور[۱] او هیچ ربطی به روابط منطقی میان آنها ندارند. به عنوان مثال فرض کنید فاعل شناسایی به نحو موجّه باور دارد که p، و به نحو موجّه باور دارد که $p \rightarrow q$، و باور دارد که q. ممکن است به نظر رسد که باور فاعل شناسایی به q می‌باید بالضروره موجّه باشد، زیرا یک رابطه منطقی متعارف (قیاس اقترانی) دو مقدمه را به نتیجه مرتبط می‌سازد. اما می‌توان به سادگی این نکته را دریافت که ممکن است علل ایجاد باور q در ذهن فاعل شناسایی هیچ ربطی به رابطه استنتاج منطقی نداشته باشند، به نحوی که فاعل شناسایی احیاناً بدون آنکه از این صورت استنتاج اطلاعی داشته باشد، به وساطت مکانیسمهای علّی دیگری به باور q رسیده باشد.[۲]

آن دسته از فلاسفه تحلیلی نظیر دیوید آرمسترانگ و فرد درتسکی[۳] که درباره معرفت متکی به ادراک حسی[۴] تحقیق می‌کردند، شیوه‌های قدیمی تحلیل منطقی گزاره‌های بیانگر ادراک حسی یا روابط منطقی میان باورها را کنار گذاردند و پیشنهاد کردند فاعل شناسایی تنها در صورتی می‌تواند p را تشخیص دهد (درک حسی از آن داشته باشد) که یک رابطه قانونمند (علّی) میان باور شخص به p و خود p وجود داشته باشد. این رهیافت بعدها قوت بیشتری پیدا کرد و صورت یک شیوه کلی را برای بحث درباره دعاوی معرفتی با ارجاع به مشخصه مکانیسمهای روان‌شناسانه فاعل شناسایی به خود گرفت.[۵]

---

1. states of belief

۲. برخی روایتهای این برهان را می‌توان در منابع ذیل یافت:
Gilbert Harman, *Thought*, Princeton University Press, 1973, ch. 2; Alvin Goldman, «What is Justified Belief?» in *Justification and Knowledge*, ed. G. Pappas, Dordrecht, The Netherlands: Reidel, 1979, pp. 1–23; Hilary Kornblith, «Beyond Foundationalism and Coherence Theory,» *Journal of Philosophy*, 72, 1980, pp. 597–612.

3. Dereteske

4. perceptual knowledge

5. David Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge University Press,

تحولاتی که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ در حوزه روان‌شناسی رخ داده بود نیز به تقویت رهیافت ناتورالیستی به معرفت‌شناسی کمک کرد. در این دو دهه، روان‌شناسان برای تبیین پدیدارهای معرفت‌شناسانه به معرفی مکانیسمهای روان‌شناسانه اقدام کردند. این رویکرد از دو جهت حائز اهمیت بود. نخست آنکه تا این زمان، به دلیل سلطه رهیافتهای رفتارگرایانه در روان‌شناسی، به‌کارگیری مکانیسمهای روان‌شناسانه در پژوهشهای فلسفی امری نامطلوب به شمار می‌آمد. دیگر آنکه به دلیل نفوذ آراء فرگه در معرفت‌شناسی، بهره‌گیری از مکانیسمهای روان‌شناسانه خلاف عرف محسوب می‌شد.

نوام چامسکی زبان‌شناس و روان‌شناس معرفت، با نقد دیدگاههای رفتارگرایانه‌ای که پی. اف. اسکینر در کتاب رفتار زبانی[1] مطرح ساخته بود و سپس بسط اندیشه‌های مربوط به معرفت فطری[2]، ابزار نظری مناسبی برای روان‌شناسان معرفت جهت انجام بررسیهای معرفت‌شناسانه فراهم آورد.[3] یکی از نتایج تلاشهای چامسکی آن بود که توجه معرفت‌شناسان به مباحث روان‌شناسی معرفت جلب شد و آنان به این مباحث به عنوان مسائلی مربوط به حوزه فعالیت خود نظر کردند. تحقیقات نوپایی که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در زمینه‌های یادگیری زبان، حافظه، ادراک، و حل مسأله صورت

→ 1973; Fred Dreteske, *Knowledge and the Flow of Information*, The MIT Press, Bradford Books, 1981.

1. P. F. Skinner, *Verbal Behaviour*, 1959.

2. innate knowledge

۳. برای نقد چامسکی از اسکینر نگاه کنید به نشریه *Language*، شماره ۳۵، سال ۱۹۵۹، و دو کتاب ذیل:

Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge University Press, 1964; *Cartesian Linguistics*, New York, Harper and Row, 1966.

در خصوص دیدگاههای او درباره معرفت فطری بنگرید به:

Stephen Stich (ed.), *Innate Ideas*, Berkeley, University of California Press, 1975.

می‌گرفت، به معرفت‌شناسان امکان داد تا با بررسی حاصل کار روان‌شناسان و با استفاده از رهیافتهای تحلیلی، گمانزنیهای دقیقی درباره ساختار مکانیسمهای پیشنهادی به وسیله روان‌شناسان به عمل آورند. از جمله فیلسوفان سرشناسی که به این مباحث روی آورد، جری فودور بود که در کتاب زبان اندیشه به نحو تمام‌عیار درباره آنها به بحث پرداخت.[1]

با این حال استدلالات و تحقیقات توصیفی روان‌شناسانه در حوزه معرفت‌شناسی، در دوران پس از گتیه همچنان تا حدّی به ناتورالیسم اتکا داشت. هنوز در این ایام کاوشهای معرفت‌شناسانه عمدتاً در چارچوبی صورت می‌گرفت که فرگه رئوس کلی آن‌را مشخص ساخته بود. فرگه یادآور شده بود که تحقیقات معرفت‌شناسانه او شیوه‌ای را که فاعل شناسایی می‌باید بیندیشد مشخص می‌سازد. خود فرگه به چارچوب قیاسی نظر داشت و معرفت‌شناسانی نظیر پوپر و شاگردان وی نیز کاوشهای خود را همچنان در این قالب به پیش می‌بردند، اما شماری از معرفت‌شناسان، ضمن قبول آموزه کلی او، به سراغ منطق استقرایی و رهیافتهای بیزینی[2] در احتمالات رفتند. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ معرفت‌شناسان به قالبهای قیاسی، استقرایی، و بیزینی به منزله مصادیق انواع فرایندهایی نظر می‌کردند، که مردم می‌باید در قالب آنها می‌اندیشیدند.

رهیافت نخستین معرفت‌شناسانی که به مباحث روان‌شناسی ادراک توجه کردند و در جهت احیای ناتورالیسم گام برداشتند یک رهیافت حداقلی بود؛ به این معنی که اینان معتقد بودند برای تحلیل مفاهیم معرفت و موجّه‌سازی به مفاهیم روان‌شناسانه نیاز است، اما به تدریج رهیافت تازه‌ای در میان این قبیل معرفت‌شناسان شکل گرفت که در آن تأکید شده بود که علاوه بر **مفاهیم** روان‌شناسی، **یافته**‌های این رشته نیز برای کاوشهای معرفت‌شناسانه مورد نیاز

1. Jerry Fodor, *The Language of Thought*, New York, Thomas Crowell, 1973.
2. Bayesian

است. از جمله سرشناس‌ترین این معرفت‌شناسان آلوین گولدمن بود که در آثاری که از اواخر دهه ۱۹۷۰ به بعد به رشته تحریر درآورد به طرح پرسشهایی از این قبیل پرداخت: معرفت‌شناسان بر چه مبنایی مدعی هستند اصول منطقی مورد علاقه‌شان نوعی تجویز برای اندیشه به شمار می‌آیند؟ منشأ این قبیل اصول چیست؟ آیا این قبیل توصیه‌ها و تجویزهای ایده‌آل‌سازی‌شده حقیقتاً به فاعلان شناسایی نظیر ما قابل اطلاق است؟[1]

پاسخ معرفت‌شناسان سنتی به این پرسشها آن است که این قبیل اصول حقایقی مفهومی درباره عقلانیت ارائه می‌دهند و بدین وسیله ایده‌آلی را مشخص می‌سازند که ما رسیدن به آن‌را هدف خود قرار می‌دهیم، اما معرفت‌شناسان ناتورالیست مدعی هستند که این اصول می‌باید پایه در واقعیتهایی از این سنخ داشته باشند که سیستمهایی نظیر ما چگونه می‌توانند اهداف معرفت‌شناسانه خود را در جهانی نظیر آنچه که ما در آن زیست می‌کنیم به دست آورند. از نظر این گروه صِرف ذکر اینکه توصیه‌ها یا تجویزها روشن‌کننده مفهومی هستند که ما از عقلانیت داریم ربطی به مسأله اصلی مورد بحث ندارد. به عنوان مثال در بحث از مسألهٔ استقرا، معرفت‌شناسانی نظیر کارنپ مدعی بودند که بهره‌گیری ما از استقرا در واقع نشان آن است که استقرا جزء مشکّله مفهوم عقلانیت در نزد ماست.[2] معرفت‌شناسان ناتورالیست در مقابل بر این نکته تأکید می‌ورزند که چه دلیلی دارد که ما فهم کنونی خود را از عقلانیت، دارای امتیاز ویژه به حساب آوریم و حال آنکه افراد جوامع دیگر با رَویّه‌ها و اصول متفاوت می‌توانند

---

۱. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

Alvin Goldman, «Epistemics: The Regulative Theory of Cognition», *Journal of Philosophy* 75, 1978. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge University Press, 1986.

2. R. Carnap, *Logical Foundations of Probability.*

شیوه ما را در پاسخگویی به مسأله استقرا تقلید کنند و مدعی شوند که استراتژیهای استقرایی آنان نیز جزء مشکّله فهم آنان از عقلانیت است.[۱] اما مسأله اصلی در اینجاست که آیا رَویّه‌ها و اصول استقرایی ما می‌تواند ما را به اهداف معرفت‌شناسانه مورد نظرمان، نظیر دستیابی به حقیقت، نایل سازد یا نه.

در برابر برخی از رهیافتهای پیشینی به مسائل معرفت‌شناسانه نظیر صدق مفهومی[۲] یا تحلیلی بودن[۳]، چالشی از جانب ناتورالیستها مطرح شد. مضمون اصلی رهیافتهای پیشینی آن است که یک رَویّهٔ خاصِ ایجاد یا تثبیت باور[۴]، به نحو پیشینی موجّه است یا یک شیوه خاصِ استنتاج، به نحو پیشینی معتبر است. از آن گذشته، خود این دعاوی نیز تحلیلی‌اند و نحوه درک ما را از موجّه‌سازی یا عقلانیت آشکار می‌سازند و تفصیل می‌دهند. ناتورالیستها در برابر این پرسش را مطرح کردند که «چه دلیلی دارد که ما این درک از موجّه‌سازی یا عقلانیت را بپذیریم؟» مسأله اصلی همواره این است که آیا روشهای توصیه‌شده به وسیله نظریه از کارآیی لازم برای احراز اهداف معرفت‌شناسانه ما برخوردارند یا نه و مدعای ناتورالیستها آن است که این پرسش را نمی‌توان صرفاً با توسل به مفاهیم جاری پاسخ داد.[۵]

معرفت‌شناسی سنتی می‌تواند به این چالش احیاناً این‌گونه پاسخ دهد که زمانی که ما اهداف فراخ‌تر خود را مشخص می‌سازیم، می‌توانیم به نحو مشروع مدعی شویم هیچ مجموعه از مفاهیم رقیب نمی‌تواند به مقاصد ما

---

1. Brian Skyrms, *Choice and Chance*, California, Wadsworth, 1986, Ch. 2.

2. conceptual truth
3. analyticity
4. belief fixation

۵. این نکته به وسیله کواین در مقاله «صدق از رهگذر قرارداد» که در کتاب *The Ways of Paradox* (1966) درج شده مورد بحث قرار گرفته است. سابقه قدیم‌تری را می‌توان در پاسخ کانت به اِبِرهارد مشاهده کرد:

Henry Allison, *The Kant–Eberhard Controversy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973.

بهتر مدد رساند. یک پاسخ دیگر معرفت‌شناسی سنتی آن است که تحلیل مفاهیم جاری عقلانیت و موجّه‌سازی، یا بررسی دقیق‌تر رَویّه‌های استنتاجی، از آن‌روی ارزشمند است که درک روشن‌ترِ آنچه که اکنون در اختیار داریم می‌تواند زمینه را برای بهبود آنها فراهم سازد. به عبارت دیگر، روشنگریهای مفهومی سهمی در پیشبرد پژوهشها دارد، حتی در زمانی که درمی‌یابیم فهم کنونی‌مان احیاناً جای خود را به فهم کامل‌تری خواهد داد. به عنوان مثال، منطق جدید از رهگذر تلاش فرگه برای نور تاباندن به ساختار استنتاج منطقی که در بطن براهین ریاضی نهفته بود، پا به عرصه گذارد، هرچند که آنچه فرگه آشکار ساخت ناسازگار و غیرمتلائم بود.

معرفت‌شناسان ناتورالیست در پاسخ این پرسش را مطرح می‌سازند: انتظاری که از این تحقیقات می‌رود چیست؟ کسب توصیه‌هایی در خصوص هر نوع موجود برخوردار از عقل و بهره‌گیرنده از استدلال، صرف‌نظر از اینکه عالم چگونه است؟ یا توصیه‌های محدود برای موجوداتی نظیر ما در جهان واقعی؟ به اعتقاد ناتورالیستها، تحلیلهای پیشینی یا آنچنان شرایط ایده‌آل‌شده‌ای را در نظر می‌گیرند که از تواناییهای ادراکی انسان بسیار دورند و بنابراین برای آدمی فایده‌ای در بر ندارند. یا آنکه اصول جوهری خود را که به عالم واقعی مربوط می‌شود در پس حجابهایی پنهان می‌کنند تا بدان ظاهری عام و کلی ببخشند.

یکی از رهیافتهای ناتورالیستی جدید که به پروژه بهبود بخشیدن به فعالیتهای معرفت‌شناسانه نظر دارد رهیافت متکی به اعتمادپذیری یا اعتمادپذیر بودن[1] فرایندهای ادراکی است که فاعل شناسایی مورد استفاده قرار می‌دهد. به عنوان مثال گولدمن در پاسخ خود به نمونه‌های نقض گتیه متذکر شد که فرایندی که موجّه‌سازی را عرضه می‌دارد و تثبیت می‌کند، قابل

1. reliability; reliabilism

اعتماد است به این معنی که به سنخی تعلق دارد که باورهای صادق را با تواتر زیاد تولید می‌کند.[۱]

روایتهای ساده اعتمادپذیر بودن اگر به عنوان تحلیلهای بالقوه موجّه‌سازی و معرفت تلقی شوند با مشکل روبرو می‌شوند. زیرا فردی ممکن است p را از طریق فرایندی باور کند که منظماً باورهای صادق تولید می‌کند، و مع‌هذا فردی که تحت تأثیر این فرایندها قرار دارد ممکن است به شیوه‌های کاملاً غیرمتعارفی به این باور رسیده باشد. مثالی که خود گولدمن می‌زند دانشجویی است که یک الگوریتم قابل اعتماد را از یک دبیر غیرقابل اعتماد فرا می‌گیرد.[۲] می‌توان برای رفع این مشکل خاص فرض کرد که علاوه بر اعتمادپذیر بودنِ روشِ تولید باور، فاعل شناسایی می‌باید دارای یک آمادگی مرتبه دوم باشد که با یک فرایند قابل اعتماد به سمت باور کشیده شود. در میان دانشجو و استاد، این آمادگی ملحوظ بوده است. اما نکته اینجاست که نمونه‌های نقضی از این قبیل و مانورهایی برای سد کردن راه آنها یا دقیق‌تر کردن شرایط اعتمادپذیر بودن، ارتباطی با هدف فعلی ندارد. هدف فعلی عبارت نیست از تحلیل مفاهیم جاری، بلکه بسط پروژه‌ای است در زمینه معرفت‌شناسی که بتواند بهبودی در شیوه‌های آن پدید آورد.[۳]

رهیافت متکی به اعتمادپذیر بودن، مدعی است که معیاری ارائه می‌دهد که با کمک آن می‌توان فرایندهای مولد باور را مورد قضاوت قرار داد. اما اعتمادپذیر بودن تا اندازه‌ای مبهم است و می‌باید آنرا تکمیل کرد. در گام

---

1. A Goldman, *Epistemology and Cognition*;

همچنین بنگرید به کتاب فرد درتسکی *Knowledge and the Flow of Information*

۲. همانجا، صص ۵۱ـ۵۲.

۳. کریستوفر پیکاک و دیوید پاپینو رهیافت بدیلی را پیشنهاد کرده‌اند:

Christopher Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, 1986; David Papineau, *Reality and Representation*, Basil Blackwell, 1987.

نخست به مفهوم فراگیرتری از ارزشها یا فضیلتهای معرفتی (شناختی)[1] نیاز است. این مفهوم نمی‌تواند فی‌المثل دستیابی به صدق باشد، زیرا به ادعای ناتورالیستها دستیابی به صدق، هدف یا ارزشی است که کسی با آن مخالف نیست. از طرف دیگر اگر به عوض هدف کلی دستیابی به صدق، **روشهایی** که صدق عبارات را به صورت الگوریتم‌وار مشخص می‌سازند به عنوان ارزشهای شناختی مورد نظر یاد شود، آنگاه موقعیت دیگر اهداف شناختی و معرفتی خدشه‌دار می‌شود.[2] در گام دوم، تا زمانی که مجموعه ظرف و زمینه‌هایی که قرار است فرایندهای مورد نظر در درون آنها عمل کنند، مشخص نشود، نمی‌توان خواستار عرضه متواتر هدفهای شناختی و معرفتی شد.

مدافعان رهیافت متکی به اعتمادپذیر بودن بر این باورند که می‌توان ابهامی راکه در معیار پیشنهادی آنان وجود دارد به سادگی برطرف ساخت و صورتبندی دقیقی برای ارزشیابی نحوه عمل فرایندهای معرفتی ارائه داد. شیوه عمل در این مورد عبارت است از معرفی یک معیار ایجاد باور که به نحو بیرونی (یا به نحو غیرذهنی) ایده‌آل باشد.[3] یک باور به نحوی بیرونی ایده‌آل است اگر فرایندی که آن‌را ایجاد کرده، از سنخی باشد که بهرهٔ معرفت‌شناسانهٔ مورد انتظار[4] آن، در مقایسه با دیگر فرایندهای موجود، حداکثر باشد. در این تعریف، مفهوم "بهره معرفت‌شناسانهٔ مورد انتظار" از یک‌سو متکی است به تفسیری که در مورد اهداف معرفتی پیشنهاد می‌شود و از سوی دیگر

---

1. cognitive (epistemic) values (virtues)

۲. در خصوص اهمیت مشخص ساختن ارزشهای شناختی از یک دیدگاه غیرناتورالیستی بنگرید به:

Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*; Karl Popper, *Conjectures and Refutations*; Isaac Levi, *Gambling with Truth*, The MIT Press, 1973; Chisholm, *Theory of Knowledge*.

3. externally ideal

4. expected epistemic utility

به تواتر موارد موفقیت در دستیابی به اهداف. این قبیل موارد در درون یک مجموعه از موقعیتها و شرایط در نظر گرفته می‌شوند که با توجه به ظرف و زمینه معین شده‌اند.

هدف طرح بهبودبخشی معرفت‌شناسانه که از جانب ناتورالیستها پیگیری می‌شود عبارت است از مشخص ساختن فرایندهایی که به نحو بیرونی ایده‌آل‌اند. در عین حال ناتورالیستها این امکان را از نظر دور نمی‌دارند که معیار ایده‌آل ممکن است گاهی (و حتی همواره) با معیارهای ما در مورد موجّه‌سازی در تعارض باشد، و فرایندهایی که فاعلان شناسایی معروض آن واقع می‌شوند، ممکن است با این معیار بیرونی موافقت نداشته باشد.

این تفاوت راه را برای معرفی تعاریف دیگری از عقلانیت و موجّه‌سازی هموار می‌کند. به عنوان مثال می‌توان به عوض رهیافتی که هدفش به حداکثر رساندن بهره‌های معرفتی است، از رهیافتی که هدفش ارضای این اهداف در حد معینی است سخن گفت. مثلاً مدعی شد که موجّه‌سازی نیازمند دستیابی به بهره معرفت‌شناسانه مورد انتظار در ترازی است که بالاتر از یک حد معین قرار دارد. این رویکرد در میان مدافعان رهیافت متکی به اعتمادپذیر بودن رواج فراوان دارد.[۱] روی دیگر این سکه که کسی ممکن است به گونه‌ای بختیارانه ایده‌آل بیرونی را ارضا کند آن است که فاعل شناسایی ممکن است بالاترین تلاش خود را به انجام رساند اما کوششهایش قرین موفقیت نشود. ناتورالیستها مدعی‌اند که هرچند ایده‌آل بیرونی هدفی است که می‌باید آن‌را پیش روی قرار دهیم و به سمت آن سیر کنیم، اما لزومی ندارد که در این مسیر،

---

۱. به عنوان نمونه بنگرید به کتاب آلوین گولدمن با عنوان *Epistemology and Cognition*. در مورد گولدمن این نکته حائز اهمیت است که او در این کتاب و نیز حتی در آثار متأخر خود، شیوه معرفت‌شناسی تحلیلی (سنتی) را کنار نمی‌گذارد و حساب آن‌را از حساب معرفت‌شناسی ناتورالیستیک، که بدان علاقه دارد، جدا نگاه می‌دارد.

نظیر معرفت‌شناسان سنتی، از این نظریه پیروی کنیم که آن دسته از اصول معرفت‌شناسانه که مشخص می‌کنند چگونه می‌توان به این ایده‌آل دست یافت، به نحو پیشینی و بدون رجوع به تجربه مشخص شوند. در واقع اگر به تاریخچه تلاشهایی که برای صورتبندی این قبیل اصول صورت گرفته نظر شود، احیاناً می‌توان به سلسله بهبودیابنده‌ای از نظریه‌ها دست یافت، در این خصوص که چگونه باید به پژوهش درباره عالم پرداخت. سلسله‌ای که هیچ‌یک از اعضای آن دقیقاً استاندارد مورد نظر را ارضاء نمی‌کند.

اِسناد قابلیت موجّه‌سازی یا عقلانیت به فرایندهای اعتمادپذیر از این تصور نشأت می‌گیرد که می‌توان آنچه را فاعلان شناسایی در حوزه کسب معرفت به انجام می‌رسانند، صرف‌نظر از اینکه باورهایشان صادق یا کاذب باشد، مورد ارزشیابی قرار داد. اِسناد این به موجودات نامحدود که علی‌الفرض از امکان دسترسی به علم مطلق برخوردارند وجهی ندارد. در مورد آنها می‌توان تلاشهای معرفت‌شناسانه را با دستیابی به صدق (حقیقت، یا اصطلاحاً خیر معرفت‌شناسانه[1]) ارزشیابی کرد. موجوداتی که از حیث تواناییهای معرفتی محدودند، می‌توانند در تلاش برای غلبه بر این محدودیتها با موفقیت یا عدم آن قرین باشند. این قبیل موجودات ممکن است از حیث شیوه عمل در شکل دادن به باورهای خود نیز دچار محدودیت باشند. به این اعتبار، درست همان‌گونه که ما عذر خود و پیشینیان را در این خصوص که دانای کل نیستیم موجّه می‌دانیم، در مفاهیم موجّه‌سازی یا عقلانیت که در ارزشیابی رفتار دیگران مورد استفاده قرار می‌دهیم نیز می‌باید ضعفهای روش‌شناسانه خود را مد نظر قرار دهیم.[2]

---

1. epistemic good

۲. نگاه کنید به مقاله ذیل از آلوین گولدمن:

Alvin Goldman, «Strong and Weak Justification,» in *Philosophical Perspectives*, vol. 2, ed. James Tomberlin, Ridgeview, 1988, pp. 51–69.

رَویّه مربوط به ارزشیابی معرفت‌شناسانه از ابهام زیادی برخوردار است. به عنوان مثال آنان که با مسائل بیزینی سر و کار دارند و از توجه به احتمالات پیشینی غفلت می‌ورزند، از حالت ایده‌آل فاصله زیادی پیدا می‌کنند. البته اینان ممکن است مسؤولانه همه آنچه را که در توان دارند به انجام رسانند.[۱] یک مدل عقلانیت که به محدودیتهای انسانی توجه دارد ممکن است رفتار این افراد را عقلانی به شمار آورد. اما به همین قیاس می‌توان ارسطوییانی را که از اذعان به استدلالهای گالیله یا قبول اصول روش‌شناسانه‌ای که زیرساز این استدلالات بود سر باز زدند، موجّه تلقی کرد. لااقل این نوع برداشت به یک معنی درست است: فرایندهایی که این ارسطوییان برای استدلال به کار می‌بستند متکی به روشهایی برای تولید و ارزشیابی باورها بود که از حرمت و اعتبار دیرپا برخوردار بود، و آنان در کمال تواضع مدعی آن نبودند که توانسته‌اند یک اصل معرفت‌شناسانه را که پیشینیانِ دانشمند از درک آن عاجز بوده‌اند، فهم کنند.

آنچه که در اینجا بدان اشاره شد نکته‌ای است که دائماً موجب سردرگمی و حتی ناراحتی آن دسته از مورخان علم می‌شود که قصد دارند اصول و معیارهای روش‌شناسانه زمان حال را در مورد دانشمندان قرون گذشته اِعمال کنند. ناتورالیستها بر این باورند که اگر این تلقی که اصول روش‌شناسانه را می‌توان به نحو پیشینی مشخص ساخت، طرد شود، آنگاه راه برای رهیافتهای سهل‌گیرانه‌تری هموار خواهد شد که نوعی ادامه و بسط شیوه قبول محدودیتهای معرفتی به شمار می‌آیند و به استفاده از مفاهیم موجّه‌سازی و عقلانیت متکی هستند.

به ادعای ناتورالیستها، تدقیق ایده‌آل خارجی، معیار روشنی را فراهم

---

۱. در مورد مسؤولیت معرفت‌شناسانه بنگرید به:
Hilary Kornblith, «Justified Belief and Epistemically Responsible Action,» *Philosophical Review*, 92, 1983, pp. 33–84.

می‌آورد که مناسب ظرف و زمینه مورد نظر برای بهبود روش‌شناسی است. اما محدود کردن مجموعه ملاحظاتی که می‌باید در ظرف و زمینه مربوط به ارزیابی معرفت‌شناسانه در نظر گرفته شوند، به مراتب دشوارتر است. این نکته نیز می‌باید روشن شود که مقصود از ارزشیابی معرفت‌شناسانه چیست. به این اعتبار، ارزیابی عقلانیت فاعل شناسایی در حوزه‌های مختلف از جمله مسائل آموزشی یا بحثهایی که در قلمرو فلسفه علم مطرح می‌شود، یا در چارچوب مباحث اخلاقی، سیاسی و حقوقی ناظر به مسؤولیت فاعلان و عاملان اجتماعی، حائز اهمیت است.

برخی از معرفت‌شناسان ناتورالیست معاصر بیش از آنکه به معرفی دوباره مفاهیم روان‌شناسانه در معرفت‌شناسی توجه داشته باشند دلمشغول طرد اصول معرفت‌شناسانه پیشینی هستند. شماری از اینان مانند لاری لائودن و دادلی شی‌پی‌یر و نیکلاس رشر کوشیده‌اند تا از تراز فلسفه علم و معرفت‌شناسی به فرا-تراز معرفت‌شناسانه عروج کنند.[1] نقد این معرفت‌شناسان از معرفت‌شناسی پیشینی دو صورت به خود می‌گیرد، یکی متأثر از کواین است و دیگری متأثر از تامس کوهن.

کواین در پاسخ به شکست یکی از پروژه‌های خاص تجربه گرایی منطقی، یعنی تفکیک میان معرفت فلسفی و معرفت علمی، با طرح نظریهٔ «تبدیل معرفت‌شناسی به یک علم تجربی» راه را برای ناتورالیسم معرفت‌شناسانه (یا لااقل یکی از روایتهای آن) هموار کرد.[2] کواین مسأله تحلیلی بودن را مورد

---

1. Larry Laudan, «Progress or Rationality: The Prospects for Normative Naturalism,» *American Philosophical Quarterly*, 24, 1987, pp. 19–31; «Normative Naturalism,» *Philosophy of Science*, 57, 1990, pp. 44–59; Dudly Shapere, *Reason and the Search for Knowledge*, Dordrecht: Reidel, 1983; Nicholas Rescher, *Baffling Phenomena: And Other Studies in Philosophy of Knowledge and Valuation*, Rowman & Littlefield Publishers, 1990.

2. W. V. O. Quine, «Epistemology Naturalized,» in *Ontological Relativity and*

نقادی قرار داده و در قالب رهیافت کل‌گرایانه (هولیستیک[1]) خود به معرفت، معتقد است که همه گزاره‌هایی که مجموعه معرفت شخص را به وجود می‌آورند ــ از جمله اصول روش‌شناسی که روشهایی برای شکل دادن یا تغییر در باورها تجویز می‌کنند ــ خود در پرتو تجربه‌های تازه در معرض تغییر قرار دارند.

موضع کوهن در مورد ناتورالیسم معرفت‌شناسانه از وضوح کمتری برخوردار است. اگرچه نویسندگانی مانند رانلد جِی‌یِر و بری بارنْز با بهره‌گیری از دیدگاههای او به دفاع از ناتورالیسم برخاسته‌اند، اما طرفداری خود کوهن از این دیدگاه محل تأمل است. کواین از عدم تلائم میان متدولوژیهای علم با شیوه‌های مرسوم در علوم به منظور نقد رهیافتهای روش‌شناسانه پیشینی در علم استفاده کرده است.

البته استدلالهای کواین و کوهن در دوره‌ای پیش از احیای رهیافتهای متکی به اصالت روان‌شناسی مطرح شد. مخالفت کواین و کوهن عمدتاً ناظر به رهیافتهای پیشینی بود نه عدم توجه به یافته‌های روان‌شناسی. رویکرد کواین منطقی بود و رهیافت کوهن تاریخی.

حمله کواین به مفهوم تحلیلی بودن، در فضای معرفت‌شناسی مابعدِ فرگه به منزله حمله به رهیافتهای معرفت‌شناسانه پیشینی تلقی شد. دیدگاههای اولیه کواین در سه مقاله «صدق بر اساس قرارداد»، «دو امر جزمی تجربه‌گرایی»، و «کارنپ و صدق منطقی» بازگو شد.[2] نخستین مقاله عمدتاً به بیان این نکته اختصاص داشت که می‌توان همه رشته‌های علمی قابل ارائه در هیأت نظامهای اصول موضوعه را با جانشینهای تحلیلی تعویض کرد. به این صورت که معنای اصول موضوعه را بر اساس قرارداد به گونه‌ای تنظیم

→ *Other Essays*, New York, Columbia Press, 1969.

1. holistic

2. «Truth by Convention», «Two Dogmas of Empiricism,» and «Carnap and Logical Truth».

کرد که صادق باشند. در این حال باز هم سیستمی که به این شکل بـه وجـود آمده در برابر تجربه حساس است، اما اگر به تعویض سیستم حاجت افـتاد، آن‌را می‌توان به حساب زبانی گذاشت که از آن برای بیان واقعیت استفاده شده و صدق اصول موضوعه را محفوظ نگاه داشت. کواین این نکته را در دومین مقاله بسط داد و منکر آن شد که تغییری که از رهگذر کنار گذاردن یک قرارداد زبانی پدید می‌آید بارزتر از تغییراتی است که در تاریخ علم رخ داده است. در سومین مقاله، کواین این نکته را که از وضع اصول موضوعه به صورت صریح و نه ضمنی، بتوان به معرفت پیشینی دست یافت مورد حمله قـرار مـی‌دهد. کـوایـن در آخـرین بـخش مـقاله ایـن نـظر را کـه هـمه مـعرفت مـنطقی را به قراردادهای صریح متکی می‌سازد نـقادی مـی‌کند و نـادرستی آن‌را نشـان می‌دهد. در آثار بعدی، کواین به نقش محدودی که «وضع اصول مـوضوعه به شکل قانونگذارانه» می‌تواند در فعالیتهای جاری شـناختی مـا بـازی کـند صحه گذارد و یادآور شد ما می‌توانیم گزاره‌ای را معرفی کنیم به این شکل که اعلام کنیم این گزاره تشکیل‌دهنده معنای برخی واژگان مشکّله است، اما این امر به معنای تضمین این نکته نیست که این گزاره می‌باید در هر وضع و حالی در درون سیستم ما محفوظ بماند.

از استدلالهای کواین علیه مـعرفت پـیشینی[۱] مـی‌توان در رویکـردهای

۱. مفهوم معرفت پیشینی *a priori knowledge* نیاز به توضیح دارد. این مفهوم در نزد فلاسفه به معانی مختلف به‌کار می‌رود. به عنوان مثال در نزد فلاسفه عقلگرای کلاسیک نظیر دکارت و اسپینوزا، معرفتهای فطری، پیشینی تلقی می‌شدند. به اعتقاد آنان این معرفتها به وسیله خدا در ذهن و ضمیر آدمی جای داده شده بود. عـقلگرایـان جـدید نـظیر چـامسکی و فـودور، نـیز به معرفتهای فطری که از بدو تولد با آدمی همراهند اعتقاد دارند اما آنها را مـحصول عـملکرد فرایند تطور به شمار می‌آورند. از جمله این معرفتها می‌توان مفاهیمی نـظیر عـلت، جـوهر، و ضرورت را نام برد. تجربه گرایان، خواه کلاسیک و خواه مدرن، به معرفتهای فطری به این معنی اعتقاد ندارند. معنای دیگری برای معرفت فطری ناظر به معرفتی است که برای موجّه سـاختن آن نیاز به رجوع به تجربه نباشد. توجه به این نکته ضروری است که این معرفت اینجا سخن بر سر این نیست که باور چگونه در ذهن شخص پدید آمده است. ممکن است تولید این معرفت

روان‌شناسانه به معرفت‌شناسی بهره برد. اما باید توجه داشت کـه ایـن نـوع بهره‌گیری موافق مذاق کواین نیست. زیرا کواین به رفتارگرایی تعلق خاطر داشت و چـرخش روان‌شـناسانه (غـیر رفتارگرایـانه) در مـعرفت‌شناسی را نمی‌پسندید. اگر موجّه‌سازی و معرفت متکی به مشخصه‌های فـرایـندهایی بـاشند کـه بـاور را تـولید مـی‌کند و بـرقرار نگـاه مـی‌دارد، در آن صـورت موجّه‌سازی به نحو پیشینی، و معرفت پیشینی، ناشی از فرایندهایی هستند که به یک اعتبار از تجربه مستقل‌اند. اگر تلاش کنیم فرایندهایی راکه می‌توانند به نحو مستقل از تجربه معرفت تولید کـنند مشـخص کـنیم بـه چـند مـورد محتمل برمی‌خوریم: فرایندهایی که منطقیین و ریاضیدانان بـه وسـیلهٔ آنـها اصول موضوعه را درمی‌یابند و براهین را تشکیل می‌دهند، یا فرایندهایی که ما به وسیلهٔ آنها از نتایج مورد نظر خود، با توسل به فهم خویش از زبان، دفاع به عمل می‌آوریم.[۱]

→ ناشی از فعالیت یک‌سلسله علل طبیعی و تجربی بیرونی و یا محصول نوعی تجربه شخصی و درونی باشد. نکته اصلی بر سر آن است که آیا می‌توان این معرفت را بدون رجوع بـه تـجربه موجّه ساخت یا نه. از نظر عقلگرایان سنتی معرفت به حقایق ضروری، کلیات، و هستومندهای انتزاعی نظیر هستومندهای ریاضی، و نیز روابط ریاضی و منطقی در زمره این قبیل مـعرفتها هستند. برخی از تجربه‌گرایان قدیم و جدید نیز کم و بیش با این نوع تعریف معرفت پـیشینی موافق بوده‌اند اما در تعیین مصداق آن با عقلگرایان موافق نبوده‌اند. به عنوان نـمونه هـیوم و پوزیتیویستهای منطقی قضایای منطق و ریاضی را پیشینی و تحلیلی به شمار می‌آوردند. کواین نیز که به عروج معناشناسانه معتقد بود، کوشیده بود تا مفهوم معرفت پیشینی را برحسب مفاهیم زبانی یا براساس قراردادهای زبانی توضیح دهد. در مقابل، عقلگرایی نـظیر کـانت بـرخـی قضایای ریاضی را تألیفی تلقی می‌کرد. ناتورالیستهای افراطی، چنان‌که در متن اشاره شده، در تلاش‌اند تا معرفت پیشینی را در همه معانی آن نفی کنند و همه انحاء معرفت را پسینی به شمار آورند.

۱. فیلیپ کیچر این نحوهٔ استدلال ناتورالیستی را در فصول اول تا چهارم کـتاب خـود بسـط داده است:

Philip Ketcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, 1983.

در مورد اول دلایلی برای تردید در این زمینه وجود دارد که فرایندهای مورد نظر بتوانند با توجه به تجربه‌هایی که به نحو صریح اعتبار آنها را خدشه‌دار می‌سازند، وظیفهٔ خود را در تولید معرفت به انجام رسانند؛ در مورد دوم، ما با این ملاحظه کار خود را آغاز می‌کنیم که تجربه ممکن است در خصوص فایده و کاربرد مفاهیمی که ما بدانها تکیه می‌کنیم، تردید معقول ایجاد کند. در این خصوص از استدلال کواین استفاده می‌شود که می‌گوید میان تغییر آموزه‌های شخص و تغییر بخشهایی از چارچوب مفهومی او، تفاوتی وجود ندارد، و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که معرفت کنونی ما از نتایج، متکی به تجارب مطلوبی است که کاربرد چارچوب مفهومی ما را مورد حمایت قرار می‌دهد. در واقع اگر بخواهیم از یک صورتبندی که مکرراً به وسیلهٔ کواین استفاده شده بهره بگیریم، باید بگوییم همهٔ این‌گونه فرایندهای مولدِ معرفت، متکی به جذب سنت و اندیشه‌های به میراث‌رسیده از گذشتگان است، به نحوی که ما همواره به صورت ضمنی به تلاش گذشتگان خود برای ایجاد زبان مناسبی برای توصیف عالم، متکی هستیم، و بنابراین، به نحو غیرمستقیم، به تجربیات آنان اتکا داریم.

اگر به کسب معرفت به وسیلهٔ خود این‌گونه بنگریم که با قرار گرفتن در معرض فرایندهایی به معرفت نایل می‌شویم که حصول آنها برای ما صرفاً از طریق جذب مفاهیم و آموزه‌های گذشتگان میسر است، در آن صورت آرمانی که در قرن بیستم شماری از معرفت‌شناسان در پی دست یافتن بدان بودند به امری بی‌معنی بدل می‌شود. این آرمان، که عمدتاً به وسیلهٔ تجربه‌گرایان منطقی دنبال می‌شد، عبارت بود از بازسازی معرفت افراد یا گروهها (به شیوه‌ای غیرزمانمند) از دو طریق: یا از طریق نمایش تلائم و سازگاری گزاره‌هایی که آنان قبول می‌کنند یا با نشان دادن این‌که سلسله ادله‌ای که برای موجّه ساختن آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد به جملات بنیادین ختم می‌شود. اما معرفت ما در بستر تاریخ معرفت انسانی جای دارد و از آن

جدایی‌پذیر نیست. ناتورالیستها مدعی‌اند که به این اعتبار، انکار «معرفت پیشینی» به برنامهٔ بازسازی غیرزمانمند معرفت، یعنی نوعی تجربه‌گرایی افراطی، منجر نمی‌شود، بلکه به موضعی ختم می‌شود که بر رشد معرفت در بستر زمان تأکید دارد.

ناتورالیستها همچنین ادعا می‌کنند از آنجا که تکیه ما بر حجیت قول و فعل دیگران اجتناب‌ناپذیر است، تلاش دکارتیها که امیدوارند با استفاده از رهیافت فرگه در ریاضیات، موقعیت امر پیشینی را احیا کنند، به جایی نمی‌رسد. زیرا اگر توان معرفت‌زایی فرایندهایی که ما می‌توانیم معروضشان واقع شویم متکی به توصیه و تأیید دیگران باشد، و اگر این توان به علت امتناع دیگران از قبول نتایجی که ما بدان دست یافته‌ایم، دستخوش نقص و خدشه شود، در آن صورت نمی‌توان هیچ نوع بازسازی دکارتی یا فرگه‌ای از معرفت داشت. همان‌طور که کواین مکرراً یادآور شده، همهٔ ما در قایق نویرات جای داریم.[1]

می‌توان با بررسی آراء کوهن به نتایج مشابهی دست یافت. کوهن در ساختار انقلابهای علمی[2] بر عدم توافق میان آموزه‌های روش‌شناسانه و استدلالهایی که به وسیلهٔ دانشمندان در طول تاریخ علم مورد استفاده بوده، تأکید می‌ورزد. به این ترتیب به زعم کوهن متدولوژیستها با یک قیاس

---

۱. در مورد تمثیل قایق نویرات ر.ک مقاله «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی»، ص ۳۰۵. تذکار این نکته ضروری است که رد دیدگاه دکارتیها و قبول آموزهٔ نویرات، لزوماً به پذیرش موضع ناتورالیستها منجر نمی‌شود. می‌توان مواضع معرفت‌شناسانه سازگار و کارآمدی داشت که در عین توجه به تاریخی بودن معرفت و پذیرش این نکته که هیچ نوع مبنای قطعی یا یقینی یا بدیهی برای معرفت وجود ندارد، به خوبی به مسائل اساسی در حوزهٔ شناخت‌شناسی پاسخ می‌دهند بی‌آن‌که به ورطهٔ نسبی‌گرایی یا شکاکیت مذموم سقوط کنند. در اینجا باید مجدداً یادآوری کرد در آنچه در متن ذکر شده، نیت اصلی توضیح مواضع ناتورالیستهای جدید است نه ارزیابی نقادانهٔ آن.

2. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 2d. ed. 1970.

ذوحدین روبرو هستند. یا می‌توانند بر این نکته پافشاری کنند که به نحو پیشینی اصول مربوط به تأیید و بیّنه را می‌شناسند و نتیجه بگیرند که نحوهٔ استدلال بالفعل دانشمندان ناقص و مخدوش است. یا آنکه می‌توانند جایگاه دعاوی پیشینی متدولوژی را انکار کنند و از نحوهٔ عمل دانشمندان در گذشته و حال به عنوان راهنمایی برای صورتبندی یک نظریهٔ غیرمعصوم و خطاپذیر در خصوص تأیید و بیّنه بهره بگیرند. کوهن از رهیافت دوم استفاده کرده است.

اما تأملات کوهن دربارهٔ رشد علم به ارائهٔ دیدگاههایی منجر شده که دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های معرفت‌شناسی و فلسفهٔ علم سنتی تردید روا می‌دارد. کوهن، حتی مصرانه‌تر از کواین، معتقد است که اندیشهٔ بازسازی معرفت آدمی به نحو غیرزمانمند عبث است. ما اندیشه‌ها را از گذشتگان خود جذب می‌کنیم و به نحو معرفت‌شناسانه بدانها متکی هستیم. دانشمندان می‌کوشند با توسل به معیارهایی که به نحو عام در ارزشهای مشترک ما مندرج است، موقعیت معرفت‌شناسانه خود را بهبود بخشند. ارزشهایی که خود با استفاده از باورهای رایج دربارهٔ طبیعت تدقیق شده‌اند. در نتیجه بر اساس دیدگاه کوهن دربارهٔ رشد علم، قوانین و معیارهای روش‌شناسانه که در پذیرش یا رد اندیشه‌های تازه نقش بازی می‌کنند، با باورهای اساسی دربارهٔ واقعیت عجین هستند.[1] کوهن نیز مانند کواین استدلال می‌کند که ما باید اندیشهٔ معرفت‌شناسی پیشینی را به منزلهٔ یک اسطوره کنار بگذاریم. تفاوت کوهن با کواین در آن است که اولی بیشتر به تحولات تطوری و تنوع میان اندیشه‌ها توجه دارد و کواین به رشد و ساختار یک شاخه از معرفت.[2]

---

1. Thomas Kuhn, «Objectivity, Value–Judgements and Theory Choice», in *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, 1977.

۲. گرایش نخست را با استفاده از اصطلاح زیست‌شناسی Phylogeny (Phylosogenesis) بیان می‌کنند و دومی را با اصطلاح ontogeny (ontogenesis).

دو راه مجزایی که در دورهٔ پس از فرگه برای فروکاستن معرفت‌شناسی به یک فعالیت تجربی بسط یافته، به یک نقطه می‌رسند. برای توضیح این نقطه همگرایی، می‌باید رهیافتهایی را که در درون جریان ناتورالیسم شکل گرفته‌اند، با دقت بیشتری مورد بررسی قرار داد. این بررسی می‌باید هم شامل جنبهٔ عملی مربوط به بهبود فعالیتهای معطوف به کسب معرفت باشد، و هم شامل مسألهٔ تشخیص میزان موفقیت فاعل شناسایی در زمینهٔ کسب معرفت و توضیح چرایی و علت دستیابی به این میزان از موفقیت. در بحثی که از این پس می‌آید عمدتاً به جنبهٔ اول توجه شده است.

نخستین رهیافت، ناتورالیسم سنتی است که هم شامل آرایی دربارهٔ معرفت‌شناسی است و هم‌آرایی در درون معرفت‌شناسی. ناتورالیسم سنتی، برخلاف دیگر رهیافتهای ناتورالیستی، همچنان در تلاش برای حفظ جنبه‌های تجویزی معرفت‌شناسی است و معرفت‌شناسی را در چارچوب دیدگاه عام‌تری در خصوص فاعل شناسایی و عالمی که با آن در اندرکنش است جای می‌دهد. دیدگاه ناتورالیسم سنتی در خصوص مفهوم اصلی معرفت‌شناسی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. مسألهٔ اصلی معرفت‌شناسی عبارت است از فهم کیفیتِ معرفت‌شناسانه نحوهٔ عمل آدمی در کسب معرفت، و مشخص کردن استراتژیهایی که آدمیان از طریق بهره‌گیری از آنها می‌توانند حالاتِ شناختی (معرفتی)[1] خود را بهبود بخشند.

دو نکته را می‌باید در خصوص مفهوم فوق متذکر شد نخست آن‌که استراتژیهای مورد اشاره ممکن است هم شامل راههای تشکیل و ایجاد تصورات تازه باشد (نظیر شهودها، اکتشافات) که از آن با عنوان ظرف و زمینهٔ

1. cognitive states

اکتشاف[1] یاد می‌شود، و هم راههای ارزیابی تصوراتی که پیشاپیش موجودند (یعنی عمل موجّه‌سازی) که در ظرف و زمینه موجّه‌سازی[2] به انجام می‌رسد، یا آنکه صرفاً راههای دوم را در بر داشته باشد.[3] نکتهٔ دیگر آنکه مسأله در قالب بهبود بخشیدن به یک جایگاه شناختیِ موجود، بیان و عرضه می‌شود، نه در قالب برساختن یک مجموعه «صحیح» از باورها از ابتدا و بدون هیچ سابقه. برخی از نحله‌های معرفت‌شناسی قدیمی‌تر مسأله را به شکل اخیر مطرح می‌کنند و پیشرفت در موقع و جایگاه معرفت‌شناسی را منوط بدان می‌دانند که در شروع کار، میدانِ فعالیت کاملاً پاکسازی شود. به عبارت دیگر این نحله‌ها خواستار آنند که شناخت با ذهن خالی از هر نوع معرفت پیشینی آغاز شود. آموزهٔ شمارهٔ (۱) از بهبود سخن می‌گوید زیرا این اندیشه را در خود جای داده که ما به نحو اجتناب‌ناپذیری متکی به گذشته هستیم.

ناتورالیستهای سنتی به (۱) چند آموزهٔ معرفت‌شناسانه ذیل را اضافه می‌کنند:

۲. جایگاه یا موقعیت معرفت‌شناسانه یک حالت ذهنی متکی به فرایندهایی است که آن‌را تولید می‌کنند و برقرار نگاه می‌دارند.

۳. پروژهٔ معرفت‌شناسانه اصلی می‌باید از طریق توصیف فرایندهایی که قابل اعتماد هستند توصیف شود. اعتمادپذیر بودن بدین معنی است که این فرایندها از تواتر بالایی برای ایجاد حالات معرفتی مناسب در انسانها برخوردارند.[4]

---

1. context of discovery
2. context of justification

۳. در بحثی که در پی می‌آید عمدتاً به مسأله نحوه ارزیابی توجه می‌شود، هرچند که روشن نیست بتوان همواره این مسأله را از مسائل مربوط به صورتبندی مواضع یا استراتژیها تفکیک کرد. در مورد ظرف و زمینه‌های اکتشاف و موجّه‌سازی بنگرید به: فلسفه علوم طبیعی، کارل همپل، ترجمهٔ دکتر حسین معصومی همدانی، مرکز نشر دانشگاهی،

Larry Laudan, *Progress and Its Problems*, University of California Press, 1977; Thomas Nickles (ed.), *Scientific Discovery: Logic and Rationality*, Reidel, 1980; Clark Glymour (et. al), *Discovering Causal Structure*, Academic Press, 1987.

۴. در بحث دقیق‌تر از این روایت می‌باید درباره ریسکهای معرفتی که با هر یک از

۴. مطلقاً هیچ چیز به نحو پیشینی دانسته نیست، و به خصوص، هیچ دلیل معرفت‌شناسانه به صورت پیشینی شناخته نمی‌شود.

ترکیب ۱ و ۲ به این اعتبار که بر نقش فرایندها در تعیین موقعیت حالات ذهنی تأکید می‌ورزد و رهیافت غیرروان‌شناسانه دورهٔ مابعد فرگه را انکار می‌کند، از جریان اصلی معرفت‌شناسی سنتی در قرن بیستم، که به محتوای باورها توجه دارد نه به نحوهٔ تولید آنها، فاصله می‌گیرد. اما ۳ و ۴ اساسی‌ترند. چرا که هرچند برخی از معرفت‌شناسان سنتی نظیر چیشولم[1] مسألهٔ دستیابی به اهداف معرفت‌شناسانه را مورد بررسی قرار داده‌اند، اما اصول معرفت‌شناسانه بنیادین را برحسب حداکثر ساختن بهرهٔ معرفتی برای مخلوقاتی با تواناییهای شناختی محدود نظیر ما، صورتبندی نکرده‌اند. از این‌رو (۳) نوعی جدایی بارز از جریان اصلی معرفت‌شناسی در قرن بیستم به شمار می‌آید. (۴) متکی است به استدلالهای کواین و کوهن. (۳) ادعا می‌کند که معیارهای اعتمادپذیر بودن به عنوان مفاهیم عادی عقلانیت، موجّه‌سازی، و / یا معرفت عرضه نشده‌اند، بلکه به عنوان ایده‌آلهایی ارائه شده‌اند که ما امیدواریم خود را با آنها منطبق سازیم.

یکی از وظایف معرفت‌شناسی ناتورالیستی سنتی آن است که مفهوم «فضیلتها یا خیرهای معرفت‌شناسانه»[2] را صورتبندی کند. هر نوع پیشرفت بالقوه در کسب معرفت می‌باید با توجه به این فضیلتها صورت پذیرد. شرط تواتر بالا را می‌باید این‌گونه تفسیر کرد: فرایندهایی که برای تولید معرفت پیشنهاد می‌شوند و نامزد تولید معرفت هستند دارای شرایط کاربردی خواهند بود که گاهی اوقات، هرچند نه همواره، در عالم ما احراز می‌شود؛ معرفت‌شناسی ناتورالیستی، بر طبق تعریف، می‌باید در چارچوب مجموعه‌ای از موارد که نمونه‌ای[3] به شمار می‌آیند و در آنها شرایط کاربرد یک

→ استراتژیهای رقیب برای تولید معرفت همراه است، به نحو صریح بحث شود.

1. Chisholm
2. epistemic virtues (values) =epistemic (cognitive) good
3. typical

طبقه از فرایندها احراز[1] می‌شود، فرایندهایی را مشخص سازد که فضیلتهای معرفت‌شناسانه مورد نظر را احراز می‌کنند. این فرایندها را از نظر شناختی، بهینه می‌نامند.[2] هدف غایی برای معرفت‌شناسی ناتورالیستی سنتی آن است که سیاهه‌ای از همه فرایندهای از نظر شناختی بهینه را فراهم آورد. این سیاهه می‌باید دربرگیرندهٔ همه ظرف و زمینه‌هایی باشد که فاعلان شناسایی از نوع ابنای بشر خود را در آن می‌یابند.

معرفت‌شناسی ناتورالیستی سنتی در موضع ناپایداری در میانهٔ معرفت‌شناسی سنتی (تجویزی) و معرفت‌شناسی کسانی قرار دارد که برای کنار گذاردن یا نسبی کردن پروژه‌های تجویزی فعالیت می‌کنند (ناتورالیسم افراطی). همین امر سبب شده هر یک از دو طرف طیف در نقد این نوع معرفت‌شناسی، آن‌را به لغزش به سوی دیگر طیف متهم سازد. مثلاً معرفت‌شناسان مابعدِ فرگه ناتورالیستهای سنتی را متهم می‌کنند که موضعشان به نسبی‌گرایی یا شکاکیت غیرقابل قبول ختم می‌شود. ناتورالیستهای افراطی نیز ناتورالیستهای سنتی را متهم می‌کنند که نمی‌توانند خود را از قید دیدگاههای مابعدِ فرگه‌ای آزاد کنند.[3] اگر قرار باشد انواع صور ناتورالیسم را بشناسیم باید ببینیم قبول (۱) تا (۴) چه تغییری در مواضع هر یک به وجود می‌آورد. هرچند قبول (۴) نحوهٔ ارزیابی شخص را از

---

1. satisfy 2. cognitively optimal

۳. فیلیپ کیچر که خود را در زمرهٔ ناتورالیستهای رادیکال به شمار می‌آورد، از آرمسترانگ، گولدمن، لائودن، درتسکی، شئ‌پی‌یر، و رشر به عنوان معرفت‌شناسان ناتورالیست سنتی یاد می‌کند. استراتژی متهم ساختن ناتورالیستهای سنتی به گرایش به ناتورالیسم افراطی را می‌توان به عنوان نمونه در آرای پاتنم مشاهده کرد. بنگرید به کتاب او با نام *Realism and Reason*. در میان ناتورالیستهای افراطی می‌توان از دیوید بلور و ریچارد رورتی به عنوان دو نمونه از بهره گیرندگان از استراتژی متهم ساختن ناتورالیستهای سنتی به گرایشهای فرگه‌ای یاد کرد:

David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge, 1974:

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

تواناییهای معرفت‌شناسی مابعد فرگه‌ای تغییر می‌دهد، اما لزوماً تأثیری بر روی رَویّه و فعالیت معرفت‌شناسانه ندارد. به عبارت دیگر صِرف این واقعیت که منابع ظاهری تجویزهای معرفت‌شناسانه (منطق، تحلیل مفهومی، نظریهٔ احتمالات)، برمبنای نظر برخی معرفت‌شناسان، دیگر پیشینی به شمار نمی‌آیند، به این معنی نیست که آن منابع را می‌باید با تحقیقات تجربی گسترده، مثلاً در روان‌شناسی یا زیست‌شناسی، تعویض کرد.

ناتورالیستها کوشیده‌اند تا تعریف امر پیشینی را مورد خدشه قرار دهند. به عنوان مثال فیلیپ کیچر می‌گوید که مفهوم سنتی پیشینی بودن متکی است به این اندیشه که معرفت پیشینی مستقل از تجربه است و وقتی این اندیشه تدقیق شود دیده می‌شود که مقصود آن است این دعوی که p پیشینی است دلالت دارد بر اینکه p را می‌توان به شیوه‌ای شناخت که این شناخت به وسیلهٔ هیچ نوع تجربه‌ای خدشه‌دار نمی‌شود. کیچر مدعی است که با این تعریف می‌توان گفت که هیچ‌یک از منابع متعارف کسب معرفت پیشینی نیستند زیرا همه در اثر تجربه دستخوش تغییر می‌شوند. بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان محل نزاع را میان رهیافتهای رقیب به صورت ذیل تقریر کرد:

(A) مطالعات تجربی دربارهٔ رَویّه‌های شناختی بالفعل ما، خواه روان‌شناسانه، خواه زیست‌شناسانه، خواه تاریخی، تنها نقش کوچکی در پروژه معرفت‌شناسی تجویزی بازی می‌کند. ناتورالیسم سنتی منابع فلسفی متعارف مربوط به اصول تجویزی را کنار نمی‌گذارد. این نوع ناتورالیسم تنها یک اصل فرا-معرفت‌شناسانه عرضه می‌کند دایر بر اینکه آنچه آن منابع عرضه می‌کنند پیشینی نیست.

(A) ممکن است به وسیلهٔ معرفت‌شناسان سنتی مابعد فرگه به این نیت به‌کار رود که استدلال کنند معرفت‌شناسی ناتورالیسم سنتی هیاهوی بسیار برای هیچ است، یا آنکه می‌تواند به وسیلهٔ ناتورالیستهای افراطی مورد استفاده قرار گیرد که متذکر شوند ناتورالیسم سنتی به مسائل بنیادی

معرفت‌شناسی مابعد فرگه نپرداخته است. به عنوان مثال جگوان کیم در مقاله خود «معرفت‌شناسی ناتورالیستی چیست»؟[1] نتیجه می‌گیرد یافته‌های علمی همان تأثیری را بر معرفت‌شناسی دارند که بر اخلاق دارند. به عکس، دیوید بلور[2] در چارچوب مدل تولید باور به نحو علّی، هیچ جایی برای ملاحظات تجویزی نمی‌یابد، و در این زمینه بسیاری دیگر از جامعه‌شناسان علم نیز با او همراه هستند.[3]

ناتورالیستهای سنتی در پاسخ به معرفت‌شناسان سنتی یادآور می‌شوند که باکاربرد ابزار و روشهای مفید (نظیر روشهای فلسفی از جمله بهره‌گیری از منطق یا نظریهٔ احتمالات) در پیشبرد فعالیتهای معرفتی مخالف نیستند بلکه با برخی از تبلیغات در خصوص اینکه این روشها چه نقشی ایفا می‌کنند (نظیر اینکه معرفت پیشینی تولید می‌کنند) مخالف‌اند و اصرار می‌ورزند که ابزار ما (یعنی یافته‌های روان‌شناسی یا تاریخ علم و...) ممکن است عمیقاً با معرفت‌شناسی مرتبط باشد. (A) با ربط موارد اضافه‌شده به بحث معرفت‌شناسی سر و کار دارد.

یکی از این موارد، آموزه (۳) است، و به ادعای ناتورالیستهای سنتی این آموزه دیدگاههای مابعدِ فرگه را در خصوص اصول تجویزی تکمیل و تصحیح می‌کند. ناتورالیستهای سنتی مدعی‌اند که دلمشغول تولید اهدافی هستند که موفقیت شناختی ما را در جهان واقعی افزایش دهد، اینان توصیه می‌کنند از باورهای کنونی‌مان دربارهٔ خصوصیت عالم به منظور صورتبندی این‌گونه اصول استفاده کنیم. به زعم این ناتورالیستها، اطلاعات تجربی

1. Jaegwon Kim, «What Is Naturalistic Epistemology?»

2. David Bloor

3. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, David Bloor & Barry Barnes, «Relativism, Rationalism, and Sociology of Scientific Knowledge», in *Rationality and Relativism*, ed. M. Hollis and S. Lukes, Cambridge University Press, 1982.

دربارهٔ طبیعت و رابطه ما با بقیهٔ طبیعت می‌باید ضرورتاً به پروژهٔ تجویزی ربط داشته باشد.

موضع ناتورالیستهای سنتی در معرض انتقاد دیگری قرار دارد: اگر توصیه‌های صحیح در خصوص عالم، به نحو اساسی به اطلاعات ممکن الحصول[1] ما دربارهٔ عالم مرتبط باشد، چگونه می‌توان به اطلاعاتی که توصیه‌ها بدانها وابسته‌اند دست یافت؟ از آنجا که اصول معرفت‌شناسانه باکفایت، اگر به دست آیند، در اواخر تحقیق حاصل می‌شوند، بنابراین می‌باید متکی به تصویری از طبیعت باشند که به وسیلهٔ استراتژیهای خطاپذیر به دست می‌آیند. در نتیجه، احتمال دارد **به ظاهر** اطلاعاتی که برای صورتبندی توصیه‌های معرفت‌شناسانه‌مان مورد استفاده قرار گرفته‌اند، خطابرانگیز باشند، و حاصل آن می‌شود که آنچه ما توصیه‌های صحیح معرفت‌شناسانه تلقی کرده‌ایم سرشار از غلط هستند. این انتقاد را می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

(B) مسألهٔ معرفت‌شناسی تجویزی تنها در صورتی قابل حل خواهد بود که بتوانیم به اصولی دست یابیم که تحقیق معرفت‌شناسانه را در هر عالم ممکن به نحو صحیح هدایت کنند و بتوان اعتبار آنها را به نحو پیشینی مشخص ساخت. زیرا در غیر این صورت، اتکای معرفت‌شناسی به اطلاعاتی که می‌باید از طریق کاربرد روشهایی به دست آیند که باید به خطاپذیر بودن آنها اذعان کنیم، منتهی به صورت غیرقابل حلی از شکاکیت خواهد شد.

معرفت‌شناسان سنتی مابعد فرگه از (B) استفاده می‌کنند تا نشان دهند نمی‌توان بدون طرد (۳) و (۴) معرفت‌شناسی تجویزی را برقرار نگاه داشت. به همین ترتیب، ناتورالیستهای افراطی از (B) بهره می‌گیرند تا استدلال کنند استفاده از (۴) همراه با (B)، پروژهٔ ناتورالیستهای سنتی را برای ترکیب

1. contingent

جنبه‌های تجویزی با رهیافت ناتورالیستی به شکست محکوم می‌کند. این استدلال به عنوان مثال از جانب جامعه‌شناسان علم نظیر هَری کالینز و نیز برخی منتقدان معرفت‌شناسی ناتورالیستی نظیر جرالد داپلت به کار گرفته شده است.[۱]

بیان جامع‌تری از استدلال ناتورالیسم افراطی علیه وجود جنبه‌های تجویزی (اصول نرماتیو) در رهیافتهای معرفت‌شناسانه چنین است. اگر قرار است معرفت‌شناسی رشته‌ای تجویزی باشد در آن صورت وظیفهٔ آن عبارت است از مشخص ساختن آن دسته از استراتژیهایی که دستیابی به اهداف شناختی را ممکن می‌سازند. اما می‌توان سؤال کرد که اهداف شناختی چه کسی مورد نظر است؟ آیا یک مفهوم واحد از هدف پژوهشهای معرفت‌شناسانه وجود دارد که در همهٔ ظرف و زمینه‌ها مورد قبول همگان است؟ اگر پاسخ منفی است، آنگاه هر نوع صورتبندی از تجویزها و توصیه‌های معرفت‌شناسانه می‌باید به نحو صریح نسبت به ظرف و زمینه‌هایی در نظر گرفته شود که در آنها برخی از اهداف مشترک وجود دارد. زمانی که تعارضی میان استراتژیهای بالفعل و تجویزهای معرفت‌شناسانه پدید آید، همواره می‌باید بتوان با تنظیم اهداف معرفت‌شناسانه نسبت به این تعارض واکنش مناسب نشان داد. از این گذشته، اگر اصولی تجویزی موجود می‌بودند که مشروعیت این‌گونه مانورها را مشخص می‌کردند، خود آنها نیز تصوری را از اهداف پژوهش معرفت‌شناسانه مفروض می‌گرفتند. کسانی که در آن ظرف و زمینه سهیم هستند مخیرند آن‌را قبول یا رد کنند و این امر برای معرفت‌شناسی تجویزی مشکل‌افزا خواهد بود زیرا:

(C) تاریخ علم آشکار می‌سازد که اهدافی که به پژوهش نسبت داده می‌شود از هر حوزه به حوزهٔ دیگر و هر برهه تا برههٔ دیگر به میزان زیادی

1. Harry Coolins, *Changing Order*, Sage, 1985; Gerald Doppelt, «The Naturalistic Conception of Methodological Standards in Science: A Critique», *Philosophy of Science*, 57, 1990, pp. 1–19.

تغییر می‌کند. به این اعتبار هیچ معرفت‌شناسی تجویزی عامی نمی‌تواند وجود داشته باشد، و ما می‌باید یا به توصیف راههایی که افراد عملاً به وسیلهٔ آنها باورهای خود را شکل می‌دهند دلخوش کنیم یا به توصیه‌های محلی و موضعی دربارهٔ اینکه کسانی که در درون یک ظرف و زمینهٔ خاص کار می‌کنند می‌باید چگونه عمل کنند تا اهداف شناختی خود را پیش ببرند.

یکی از صورتهای ناتورالیسم افراطی معاصر، که در میان مورخان و جامعه‌شناسان علم رواج دارد، با توسل به (C) مدعی شده است که معرفت‌شناسی تجویزی نوعی آموزهٔ اخلاقی توخالی است. از جمله این ناتورالیستها می‌توان به مکتب ادینبورو، استیون شاپین، سایمن شیفر، برونو لاتور، هَری کالینز، و فایرابند[1] اشاره کرد. همان‌طور که (C) مشخص می‌سازد، تغییر در اهداف می‌تواند یا به این تز منتهی شود که همهٔ ارزیابیهای تجویزی می‌باید نسبی شوند یا به طرد هر نوع تلاش تجویزی برای ارزیابی بیانجامد.

برخی از ناتورالیستهای سنتی که امیدوارند نوعی معرفت‌شناسی تجویزی را حفظ کنند ممکن است مایل باشند از دیدگاهی افراطی‌تر از (۱) تا

---

۱. در مورد مکتب ادینبورو بنگرید به منابع معرفی‌شده دربارهٔ دیوید بلور و بری بارنز. اثر اصلی هَری کالینز نیز در پانوشتهای قبل معرفی شد. اطلاعات مربوط به دیگر نویسندگان یادشده در ذیل آمده است:

Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, 1985; Bruno Latour, *Science in Action*, Harvard University Press, 1987; Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, 1978.

نویسندگانی نظیر فایرابند، بلور، و لاتور مدعی‌اند که تفاوتهای موجود در اهداف معرفتی که در بررسی تاریخ علم مشاهده می‌شود، چنان متنوع‌اند که سلطه هر یک از آن اهداف می‌توانسته است به ظهور تاریخ علمی به‌کلی متفاوت منجر شود. این نویسندگان بر این اساس ادعا می‌کنند که هیچ نوع چشم‌انداز تجویزی وجود ندارد که از منظر آن بتوان از سنت علم تجربی به عنوان یک سنت ممتاز معرفتی دفاع کرد.

(۴) استفاده کنند. معرفت‌شناسی تجویزی مابعد فرگه گزاره‌ای یا قضیه‌ای[1] است. این معرفت‌شناسی از رهیافتهای قدیمی‌تر معرفت‌شناسی تجویزی (نظیر معرفت‌شناسی تجربه‌گرایان کلاسیک نظیر هیوم) که به روابط میان تصورات (ایده‌ها) توجه داشتند، فاصله گرفته است. این گروه از اصحاب ناتورالیسم سنتی از اصطلاح جدید «نمایه‌ها»[2] برای صورتبندی (۱) تا (۴) استفاده می‌کنند. آنان «نمایه‌ها» را به منزلهٔ حالاتی از ذهن در نظر می‌گیرند که دارای محتوای گزاره‌ای[3] هستند. اتخاذ این شیوه به ناتورالیسم سنتی اجازه می‌دهد تا بتواند از بخش اعظم واژه‌ها و اصطلاحات جاافتاده تخصصی دربارهٔ آن دسته از مسائل روان‌شناسانه بهره بگیرد که در بحثهای معرفت‌شناسانه مورد استفاده است.

اما ناتورالیستهای افراطی، این رهیافت را از دو جنبه مورد نقادی قرار داده‌اند. نخست، به ادعای آنان مطالعات جدید در خصوص معرفت علمی، نظیر کارهای مایکل پولانی، جِری رَوِتْز، مارتین رادویک، بر نقش مهارتهای غیرزبانی و کلامی در فرایندهایی تأکید ورزیده‌اند که معرفت‌شناسیهای مابعد فرگه به آنها به منزلهٔ نوعی پذیرش و اتخاذِ (نسبتاً بلااِشکالِ) گزاره‌ها نظر می‌کرده‌اند.[4] احیای علاقه به ویژگیهای آزمایشهای علمی نیز، تلقیهای قبلی در خصوص کسب «بیّنهٔ تجربی» را متحول ساخته است.[5] دوم، از نگاه

---

1. propositional

۲. representations. اصطلاح نمایه‌ها در معرفت‌شناسی جدید جایگزین اصطلاح «تصورات» شده است. اما در متونی که مربوط به فلاسفهٔ گذشته است، این واژه به همان معنای «تصورات» به کار می‌رود.

3. propositional content

4. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, 1957; J. R. Ravetz., *Science and its Social Problems*, Oxford University Press, 1971; Martin Rudwick, *The Great Devonian Controversy*, University of Chicago Press, 1985.

5. Ian Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, 1983; peter Galison, *How Experiments End*, Chicago University Press, 1988; Andrew

ناتورالیستهای افراطی، تأکید ناتورالیسم بر استفاده از بهترین معرفت علمی در درون معرفت‌شناسی می‌باید تا حد صورتبندی دوباره مسائل اساسی معرفت‌شناسی بسط یابد. یافته‌های علوم‌شناختی[1] در خصوص مشخصهٔ نمایه‌ها می‌باید در طرح این مسائل مورد استفاده قرار گیرد. به میزانی که برخی، اغلب، یا همه، معرفت انسانی به صورت بنیادی و اساساً غیرگزاره‌ای ظاهر شود، چارچوب متعارف معرفت‌شناسی کنار گذارده خواهد شد. به عبارت دیگر، به ادعای ناتورالیستهای افراطی

(D) معرفت‌شناسی سنتی مسائل و پاسخهای خود را با این تلقی که معرفت عمدتاً معرفت گزاره‌ای است، صورتبندی می‌کند. این پیش‌فرض را می‌باید در پرتو تحلیلهای تاریخی و جامعه‌شناسانه از توانایی معرفتی و در پرتو نظریه‌های معاصر دربارهٔ فرایند ادراک در آدمی، مورد تدقیق قرار داد. آنجا که ضروری است، می‌باید اصطلاحات استاندارد معرفت‌شناسی نظیر باور، موجّه ساختن، و... در درون اصطلاحات وسیع‌تری جذب شوند، و یا احیاناً به‌کلی کنار گذارده شوند.[2]

رهیافت دیگری که در صدد است در ناتورالیسم سنتی، در عین حفظ جنبهٔ تجویزی آن، تحول به وجود آورد، با تأکید افراطی ناتورالیسم سنتی و نیز معرفت‌شناسیهای ماقبل فرگه، بر جنبه‌های فردگرایانه در کسب معرفت مخالفت می‌ورزد. (۱) تا (۴) بر آنچه که افراد می‌توانند انجام دهند تا حیات معرفتی خود را بهبود بخشند، متمرکز است. هرچند برخی از محرکهای اولیه برای ظهور ناتورالیسم سنتی احیاناً مشتمل بوده است بر تشخیص مشخصهٔ

→ Pickering, *Constructing Quarks*, Chicago University Press, 1984; james Borgen & james Woodward, «Saving the Phenomena», *Philosophical Review*, 97, 1988, pp. 303–352; David Gooding, et. al. (eds), *The Uses of Experiment*, Cambridge University Press, 1988.

1. cognitive sciences

2. cognitive performance

عمومی معرفت و هرچند بیکن به صورت گذرا به جنبهٔ عمومی معرفت اشاره کرده، اما مسألهٔ اصلی در حوزهٔ معرفت‌شناسی از قرن هفدهم تا به امروز این بوده که فرد چگونه می‌تواند اهداف معرفتی خود را پیش ببرد.[۱] حال آنکه درک این واقعیت که حالات شناختی کسب‌شده به وسیلهٔ افراد متکی به معارف معاصران و گذشتگان است، موجب می‌شود اندیشهٔ مطالعه معرفت امثال رابینسون کروزوئه، تصنعی و خطاانگیز به نظر برسد. ناتورالیستهای طالب بهبود ناتورالیسم سنتی، از این مقدمات به نفع نوعی رویکرد تاریخی-جامعه‌شناختی استدلال می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که استراتژیهای مربوط به بهبود حالات شناختی افراد را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جوامعی که آن افراد بدان تعلق دارند، مشخص ساخت.[۲] به عبارت دیگر

(E) معرفت‌شناسی می‌باید کسب معرفت به وسیلهٔ جوامع و افراد را مورد بررسی قرار دهد، و می‌باید استراتژیهایی را که از طریق آنها جوامع می‌توانند اهداف معرفتی خود را پیش ببرند، مورد تحقیق قرار دهد. استراتژیهای مناسبی که افراد می‌توانند دنبال کنند نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن جوامعی که آنان متعلق به آن هستند، مشخص شود.

---

۱. در مورد بیکن بنگیرد به:

Francis Bacon, *New Atlantis*, Oxford University Press, 1961; Thomas Spart, *History of the Royal Society*, London, 1967.

تأکید بر جنبه‌های فردگرایانه در کسب معرفت در آرای دکارت، لاک، هیوم، کانت، میل، و همهٔ معرفت‌شناسان قرن بیستم دیده می‌شود. هرچند که از زمان فرگه به این‌سو، تلاش شده تا به عوض رویکرد سوبژکتیو (ذهن‌گرایانه)، رویکردی عینی پیشنهاد شود. برخی از فلاسفه نظیر ویتگنشتاین نیز کوشیده‌اند تا شناخت را به‌گونهٔ پدیداری اجتماعی معرفی کنند. در قرن بیستم بسیاری از جامعه‌شناسان به جنبه‌های معرفت توجه کرده‌اند. از جمله بنگرید به:

Robert Merton, *The Sociology of Science*, University of Chicago Press, 1973.

2. David Hull, *Science as a Process*, University of Chicago Press, 1988; Alvin Goldman, «Foundations of Social Epistemics», *Synthese*, 73, 1987, pp. 109–144.

ناتورالیستهایی که خواستار بهبود ناتورالیسم سنتی هستند، مدّعی‌اند که می‌توانند با اِعمال تغییراتی در این رهیافت، آن‌را به یک موضع معرفت‌شناسانه کارآمد مبدل سازند که در عین آنکه قادر به پاسخگویی به انتقاداتی است که تاکنون بدانها اشاره شد، از نقصهای رهیافتهای سنتی نیز عاری است اما نقاط قوت آنها را به همراه دارد. در ادامهٔ مقاله دربارهٔ این رهیافت بهبودگرایانه توضیح داده شده است.

با (A) شروع می‌کنیم که از طرف معرفت‌شناسان سنتی به عنوان ادعانامه‌ای علیه چرخش ناتورالیستی مورد استفاده قرار گرفته است. اصطلاحات باور و موجّه‌سازی را برای ادامهٔ بحث حفظ می‌کنیم و فرض می‌کنیم که هدف معرفت‌شناسانه ماکسب حقیقت به وسیلهٔ افراد است. حال تدقیق ذیل را در خصوص (A) مورد ملاحظه قرار دهید.

«اصول منطق استقرایی، نظریهٔ احتمال، و روش‌شناسی علم را می‌توان به منزلهٔ مشخص ساختن تجویزهایی برای ایجاد باور در نظر گرفت. با تشخیص اینکه q نتیجهٔ p است، مشاهده می‌کنیم که اگر به p باور داشته باشیم آنگاه باید به q نیز باور داشته باشیم. به همین صورت قضیهٔ بیز[1] می‌گوید مردمی که حکم یا قضاوت معینی را دربارهٔ تواتر ظهور بیماریها و در صدِ خطا در آزمایشهای تشخیص‌دهندهٔ بیماریها می‌پذیرند می‌باید برای احتمالاتِ شرطی مربوط به یک بیماری خاص با توجه به پاسخ مثبت یک آزمایش خاص، مقادیر خاصی را بپذیرند. اگر اعتراض شود که مطالعات

۱. Bayes theorem. منسوب به تامس بیز، کشیش انگلیسی در قرن هفدهم. یک صورت این قضیه راکه در حساب احتمالات مورد استفاده فراوانی برای محاسبهٔ احتمالات شرطی دارد، می‌توان این‌گونه نمایش داد: رابطهٔ ذیل، احتمال فرضیهٔ (h) را با فرض در اختیار داشتن بیّنهٔ (e) و معرفتِ پیشینی (b) مشخص می‌سازد:

$$P(h/e\&b) = \frac{P(e/h\&b) \times P(h/b)}{P(e/b)}$$

روان‌شناسانه آشکار می‌سازد که مردم عملاً به این صورت باورهای خود را تنظیم و تصحیح نمی‌کنند، آنگاه پاسخ صحیح می‌باید این باشد که رَویّه‌های بالفعل و واقعی را می‌باید تصحیح کرد.[1] تنها در صورتی که روان‌شناسی نشان دهد که مردم **نمی‌توانند** به شیوه‌های مرجح استدلال کنند، آنگاه، در پرتو یک‌چنین بیّنه تجربی، موردی برای تجدید نظر در قضاوت تجویزی ایجاد می‌شود. همان‌طور که گولدمن متذکر می‌شود، در معرفت‌شناسی، نظیر اخلاق، باید به معنای توانستن است».[2]

«در مثال حاضر، اینکه یک علم تجربی نظیر روان‌شناسی بتواند چنین چیزی را نشان دهد، محل تأمل است. زیرا مشخص کردن استراتژی ایده‌آل برای کسب معرفت یا دستیابی به حقیقت، به خودی خود بیّنه‌ای است در این خصوص که این استراتژی می‌تواند به وسیلهٔ آدمیان تشخیص داده شود و ارزشها و شایستگیهای معرفتی آن قابل درک و تشخیص است. بنابراین یافته‌های تجربی یا علمی ربطی به پروژه‌های تجویزی معرفت‌شناسی یا متدولوژی علم نخواهد داشت. کسانی که از این استدلال بهره می‌گیرند احیاناً بر این نکته صحه می‌گذارند که منابعِ سنتیِ اصولِ معرفت‌شناسانهٔ پیشینی نیستند، اما از اینجا صرفاً چنین نتیجه می‌گیرند که این امر منجر به نوعی طبقه‌بندی دوباره موقعیت و جایگاه آن اصول می‌شود، نه منجر به تقاضا برای استفاده از منابعِ مختلف و متفاوتی برای صورتبندی اصول.»

ناتورالیستهایی که طرفدار بهبود ناتورالیسم سنتی و عرضهٔ روایت تازه‌ای از ناتورالیسم هستند در برابر این انتقاد معرفت‌شناسان سنتی دو گونه پاسخ عرضه کرده‌اند. پاسخ نخست که پاسخی ضعیف به شمار می‌آید، میان

1. Daniel Kahneman, et. al. (eds), *Judgement under Uncertainty: Heuristic and Biases*, Cambridge University Press, 1982; Daniel Kahneman, et. al., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Printince–Hall, 1980.
2. Alvin Goldman, «Epistemics: The Regulative Theory of Cognition».

توانایی آدمی برای صورتبندی استراتژیهای مناسب معرفتی، و امکان مندرج ساختن آنها در زندگی معرفتی خود تمایز قائل می‌شود. ما ممکن است قادر باشیم دربارهٔ شایستگیهای روش بیزینی اندیشه کنیم، ولو آنکه روشها به حدی برای ما غیرطبیعی باشند که نتوانیم شیوهٔ آموزشی‌ای ابداع کنیم که ما را در کاربرد آنها روان سازد.

اما در برابر این پاسخ، معرفت‌شناسان سنتی مابعد فرگه می‌توانند توضیح دهند که تلاشهای هوشمندانه‌تر برای ابداع برنامه‌های آموزشی، احیاناً فرایندهای ایده‌آل را قابل دسترس می‌سازد. همان‌طور که بسیاری از معلمان شخصاً مشاهده کرده‌اند و مشاهدات روان‌شناسانه هم نشان داده، می‌توان افراد را برای استفاده از روشهای بیزینی تربیت کرد.[1] بنابراین به نظر می‌رسد که پاسخ نخست از قوت چندانی برخوردار نیست.

در پاسخ دوم که قوی‌تر است به دلالتهای تجویزی نتایج منطق قیاسی توجه می‌شود. شماری از معرفت‌شناسان سنتی نظیر هارمن، استیچ، و چرنیاک بر روی جنبه‌های تجویزی قیاس تأکید کرده‌اند.[2] به عنوان مثال با یادگیری این نکته که q نتیجهٔ p است، از ما انتظار می‌رود که تشخیص دهیم که اگر به p باور داریم باید به q نیز باور داشته باشیم. بنابراین، معرفت‌شناسان سنتی نتیجه می‌گیرند ما می‌توانیم یک چارچوب از نوع محدودیت و قید منفصلهٔ منطقی[3] را بر فرایندهای تولید باور تحمیل کنیم و فرایندهایی را که حفظ باورهای متناقض را مجاز می‌دارند منع سازیم. این قید و محدودیت به وسیلهٔ یافته‌های تجربی ابطال نمی‌شود.

ناتورالیستهای بهبودطلب در پاسخ ادعا می‌کنند که در موارد متعدد در

---

1. R. Holland, et. al., *Induction*, The MIT Press, 1986.

2. Harman, *Thought and Change of View*, The MIT Press, 1987; Stich, *The Fragmentation of Reason*; Christopher Cherniak, *Minimal Rationality*, The MIT Press, 1986.

3. disjunctive

تاریخ علم، محققان دریافته‌اند که آماده‌اند تا اعضای یک مجموعه از گزاره‌ها راکه مشترکاً و همراه هم ناسازگار و متناقض‌اند، قبول کنند، بی‌آنکه بلافاصله بدانند کدام گزاره می‌باید کنار گذارده شود. نظریهٔ تطور داروین علی‌رغم تخمین لردکلوین در خصوص عمر زمین ابطال نشد، نظریهٔ اتمی بور با آنکه با نظریهٔ کلاسیک الکترودینامیک سازگار نبود بر جای ماند و بسط پیدا کرد. این نکته در زندگی روزمره نیز نظایر متعدد دارد و ممکن است در همهٔ افراد مصداق داشته باشد. یعنی مواردی که افراد می‌دانند باورهایشان ناسازگار است اما نمی‌دانند چگونه به سازگاری دست یابند.[1]

در این موارد منطق قیاسی هیچ نوع توصیه و تجویزی ارائه نمی‌دهد، جز آنکه بگوید مراقب باشید. در نهایت، اگر قرار است بقیهٔ اعضای مجموعه صادق باشند، چیزی در مجموعه باورها می‌باید تغییر یابد. اینکه برای تجدید نظر در باورها چگونه عمل کنیم مطلبی است که تعیین آن بر عهدهٔ متدولوژی غیرقیاسی است.

به زعم ناتورالیستهای بهبودطلب، استدلال برای این اندیشه که تجویزهای روش‌شناسانه نسبت به تحولات علمی مصون هستند متکی به این مفهوم است که ما می‌توانیم با استفاده از منطق و حساب احتمالات، استراتژیهایی برای تشکیل باور به وجود آوریم که بتوان نشان داد از حیث شناختی بهینه هستند. اگر بتوانیم چنین استراتژیهایی را تدوین کنیم، آنگاه قادر خواهیم بود آنها را مورد استفاده قرار دهیم و اگر آنها بهینه باشند، در آن صورت می‌باید آنها را مورد استفاده قرار دهیم. ناتورالیستها در پاسخ دو

---

۱. به خواننده یادآوری می‌شود که غرض اصلی در اینجا توضیح مواضع و دیدگاههای ناتورالیستهای رادیکال است، نه پاسخگویی به نقادیهای آنان از مواضع معرفت‌شناسان سنتی مابعد فرگه. در مورد جنبه‌های تاریخی مربوط به آرای لرد کلوین نگاه کنید به منبع ذیل:
Jo Burchfield, *Lord Kelvin and the Age of the Earth*, New York, Science History Publications, 1975.

مسأله را مطرح می‌سازند. اولین مسأله که بعداً با تفصیل بیشتری توضیح داده می‌شود به این نکته می‌پردازد که دستیابی به متدولوژی اساسی و کارساز برای مقاصد معرفت‌شناسانه نیازمند صورتبندی استراتژیهایی است که، با فرض اینکه جهان این‌چنین است که می‌اندیشیم، احتمال زیاد داشته باشند که نتایج خوب به بار آورند. از اینجا نتیجه می‌شود شناسایی این استراتژیها نیازمند استفاده از اطلاعات تجربی دربارهٔ عالَم است. نکتهٔ دوم که در ذیل بسط داده شده مستقیماً به نقد این اندیشه می‌پردازد که اگر بتوانیم یک استراتژی را صورتبندی و تدوین کنیم آنگاه خواهیم توانست آن‌را به کار بریم.

فلسفه از دید من[1]

۱

یک مقالهٔ مشهور و پرروح به قلم دوست مرحومم فریدریش وایسمن دارای این عنوان است: «فلسفه از دید من».[2] نکات بسیاری در این مقاله وجود دارد که تحسین مرا برمی‌انگیزد، برخی نکات نیز هست که می‌توانم با آنها موافق باشم؛ هرچند که رهیافت من به‌کلی با رهیافت او تفاوت دارد.

فریتس وایسمن و بسیاری از همکارانش این نکته را مفروض می‌گیرند که فلاسفه نوع خاصی از افراد هستند و به فلسفه می‌توان به عنوان فعالیت خاص آنان نظر کرد. و آنچه او می‌کوشد در مقالهٔ خود، به مدد مثالها، نشان دهد آن است که چه چیز مشخصهٔ یک فیلسوف، و مشخصهٔ فلسفه به شمار می‌آید اگر این رشته با رشتهٔ دانشگاهی دیگری مانند ریاضیات یا فیزیک مقایسه شود. به این اعتبار، او به خصوص می‌کوشد از علائق و فعالیتهای فلاسفهٔ دانشگاهی معاصر، توصیفی ارائه دهد، و نشان دهد که آنان به چه معنا ادامه‌دهندهٔ راه فلاسفهٔ گذشته به شمار می‌آیند.

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Karl Popper, «How I See Philosophy» in: *In Search of A Better World*, London, Routledge, 1994.

2. F. Waismann, «How I See Philosophy», in H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 3rd series, 2nd edn, George Allen & Unwin, London, 1961, pp. 447–90.

نه‌تنها همهٔ این نکات بسیار جالب توجه هستند، که در عین حال مقالهٔ وایسمن نشان‌دهندهٔ درجهٔ قابل ملاحظه‌ای از مشارکت شخصی او در این فعالیّتهای دانشگاهی، و حتی شور و شوق وی است. به وضوح، خود او جسماً و روحاً یک فیلسوف از این گروه خاص فلاسفه به شمار می‌آید، و به وضوح، او مایل است قدری از شور و شوقی راکه اعضای این جامعهٔ کم و بیش اختصاصی در آن شریک‌اند، به ما منتقل سازد.

۲

نگاهی که من به فلسفه دارم به‌کلی متفاوت است. من فکر می‌کنم که همهٔ مردان و زنان فیلسوف‌اند، هرچند که بعضی بیش از دیگران چنین‌اند. البته موافقم که گروه متمایز و خاصی از افراد، یعنی فلاسفهٔ دانشگاهی، وجود دارد، اما به هیچ‌روی در شور و شوق وایسمن در قبال فعالیتها و رهیافت آنان سهیم نیستم. به عکس، احساس می‌کنم دربارهٔ دیگرانی که به فلسفهٔ دانشگاهی به دیدهٔ تردید می‌نگرند (و در نظر من، خود نوعی فیلسوف به شمار می‌آیند) سخن بسیار می‌توان گفت. درهرحال، من با اندیشه‌ای که در مقالهٔ درخشان وایسمن جای اصلی را اشغال کرده، اما تأثیر آن هیچ‌گاه نقادانه بررسی نشده و هرگز بدان اشارتی نرفته، به شدت مخالفم: مقصودم اندیشهٔ مربوط به وجود یک طبقهٔ نخبه از روشنفکران و فیلسوفان [حرفه‌ای] است.[۱]

البته می‌پذیرم که شمار کوچکی از فلاسفه به راستی بزرگ، وجود داشته‌اند، و شماری نیز از فلاسفه‌ای که هرچند از بسیاری جهات قابل تحسین‌اند، اما در شمار فلاسفه به راستی بزرگ محسوب نمی‌شوند. هرچند آنچه که آنان تولید کرده‌اند می‌باید برای هر فیلسوف دانشگاهی از اهمیت

۱. این اندیشه در برخی اظهارات وایسمن نظیر مورد ذیل بارز است: «فیلسوف کسی است که شکافها و خلل ناپیدا را در ساخت مفاهیم ما تشخیص می‌دهد آن هم در جایی که دیگران در برابر خود مسیر هموارِ امور عرفی را می‌بینند». همانجا، ص ۴۴۸.

بسیار زیادی برخوردار باشد، اما فلسفه، آن‌گونه که نقاشی متکی به نقاشان بزرگ است و موسیقی متکی به موسیقیدانان بزرگ، بدانان نیازی ندارد. به علاوه، فلسفه‌های بزرگ ــ مثل فلسفهٔ فیلسوفان پیش از سقراط ــ بر همه فعالیتهای فلسفی دانشگاهی و حرفه‌ای سبقت زمانی دارد.

۳

در نظر خود من، فلسفهٔ حرفه‌ای کارنامهٔ چندان درخشانی ارائه نداده است. این رشته نیاز مبرمی به دفاع از موجودیت خود دارد.

حتی احساس می‌کنم این واقعیت که خود من یک فیلسوف حرفه‌ای هستم، ادعانامه‌ای جدی علیه من به شمار می‌آید: احساس می‌کنم این [صفت فیلسوف حرفه‌ای] نوعی اتهام است. من می‌باید به گناه خود اعتراف کنم، و نظیر سقراط، دفاعیهٔ خویش را ارائه دهم.

به دفاعیهٔ [سقراط] نوشتهٔ افلاطون اشاره می‌کنم زیرا بدان بیش از همهٔ آثاری که دربارهٔ فلسفه نوشته شده، علاقه دارم. این‌گونه حدس می‌زنم که این رساله از نظر تاریخی معتبر است، یعنی کم و بیش آنچه را سقراط در برابر دادگاه آتنیان ایراد کرد برای ما بازگو می‌کند. این رساله را دوست دارم زیرا در خلال آن مردی سخن می‌گوید که فروتن و بیباک است. و دفاعیهٔ او بسیار ساده است: او تأکید می‌کند که از محدودیتهای خویش آگاه است، دانا نیست، جز احتمالاً در وقوف به این نکته که دانا نیست؛ و اینکه یک منتقد است، به خصوص منتقد همهٔ سخنان پرطمطراق توخالی، و با این حال دوست شفیق همشهریان خویش است، و شهروند خوبی است.

این متن، تنها دفاعیه‌ای از سقراط به شمار نمی‌آید ــ بلکه به زعم من دفاعیه‌ای مؤثر برای فلسفه محسوب می‌شود.

۴

اما اجازه بدهید به دعوی دادستان علیه فلسفه نظری بیندازیم. بسیاری از فلاسفه، و از جمله شماری از فلاسفهٔ بزرگ، ثمر چندانی به بار نیاورده‌اند. من به چهار تن از بزرگ‌ترین آنان، یعنی افلاطون، هیوم، اسپینوزا، و کانت، اشاره می‌کنم.

افلاطون، بزرگ‌ترین، عمیق‌ترین، و پرنبوغ‌ترینِ فلاسفه، دربارهٔ زندگی انسان دیدگاهی داشت که در نظر من به واقع نفرت‌آور و ترسناک است. با این‌حال او نه‌تنها یک فیلسوف بزرگ و مؤسس بزرگ‌ترین مکتب فلسفی به شمار می‌آمد، که شاعر خوش‌ذوق بزرگی نیز بود؛ و در میان آثار بسیار زیبایی که به رشتهٔ تحریر درآورده، **دفاعیهٔ سقراط** نیز به چشم می‌خورد.[۱]

آنچه که سبب نقص کار او، و بسیاری از فلاسفهٔ حرفه‌ای پس از او شد، آن بود که او، در تقابل آشکار با سقراط، در قلمرو فلسفه به نخبگان اعتقاد داشت. در حالی که سقراط خواستار آن بود که حاکم، دانا باشد، یعنی، بداند که تا چه اندازه اندک می‌داند، افلاطون خواستار آن بود که داناترین افراد، یعنی فلاسفهٔ دانش‌آموخته، حکمرانان مطلق باشند. (از زمان افلاطون به بعد، خودبزرگ‌بینی شایع‌ترین بیماری در میان فلاسفهٔ حرفه‌ای بوده است). به علاوه، افلاطون در دهمین کتابِ **قوانین** نهادی را ابداع کرد که الهام‌بخش نهاد تفتیش عقاید شد، و چیزی نمانده بود که برای مداوای روح ناراضیان و مخالفان، اردوگاههای بازداشت جمعی را توصیه کند.

دیوید هیوم، که فیلسوفی حرفه‌ای نبود، و پس از سقراط، شاید در میان

---

۱. از دفاعیهٔ سقراط دو ترجمه به فارسی با مشخصات ذیل موجود است:
«خطابه دفاعیه سقراط»، در حکمت سقراط و افلاطون، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۱۶، بی‌نا.
«آپولوژی: خطابهٔ دفاعیه سقراط» در مرگ سقراط: تفسیر چهار رسالهٔ افلاطون، رومانو گواردینی، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

فیلسوفان بزرگ، خوشبین‌ترین و متعادل‌ترین آنان به شمار می‌آمد و انسانی کاملاً متواضع، معقول و تا حد زیادی بی‌غرض و بی‌تعصب بود، به دلالت یک نظریهٔ روان‌شناسانه نابختیار و نادرست (و به وسیلهٔ یک نظریهٔ معرفت‌شناسانه که به او آموخت به توانایی اعجاب‌انگیز خرد خود اعتماد نکند)، به این آموزهٔ وحشت‌آور قائل شد که «عقل، بندهٔ احساسات است و صرفاً می‌باید چنین باشد، و هیچ‌گاه نمی‌تواند در مقام دیگری جز خدمتگزاری آنها قرار گیرد».[1] من آماده پذیرش این نکته هستم که تاکنون هیچ چیز بزرگی بدون همراهیِ احساس حاصل نشده است، اما به چیزی کاملاً مخالف رأی هیوم باور دارم. به اعتقاد من، مهار کردن احساساتمان به وسیلهٔ عقلانیت محدودی که در اختیار داریم، تنها مایهٔ امید برای نوع بشر است.

اسپینوزا، که در میان فلاسفهٔ بزرگ قدیس به شمار می‌آید و همانند سقراط و هیوم فیلسوف حرفه‌ای محسوب نمی‌شد، آموزه‌ای دقیقاً مخالف رأی هیوم را تعلیم داد، اما این کار را به شیوه‌ای به انجام رساند که من به سهم خود نه‌تنها آن‌را نادرست می‌دانم که معتقدم از نظر اخلاقی نیز قابل قبول نیست. او (نظیر هیوم) قائل به حتمیّت و تعیّن[2] بود، و در نظرش آزادی و اختیار انسان صرفاً عبارت بود از دارا بودن فهمی روشن، متمایز و کافی از علل حقیقی افعال آدمی: «یک تمایل، که یک انفعال نفسانی به شمار می‌آید، به محض آنکه تصوری روشن و متمایز از آن به دست آوریم، دیگر یک انفعال نفسانی محسوب نمی‌شود».[3] تا زمانی که آن تمایل، انفعال نفسانی

---

1. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, 1739–40; ed. L. A. Selby–Bigge, Clarendon Press, 1888.(and many later reprints), book II, sec. III, p. 415.

2. determinism

3. Benedictus de Spinoza, *Ethics*, book V, proposition III.

این کتاب، با عنوان اخلاق، به وسیلهٔ آقای دکتر محسن جهانگیری به فارسی ترجمه شده و انتشارات مرکز نشر دانشگاهی چاپ دوم آن‌را به سال ۱۳۷۶ منتشر ساخته است.

محسوب شود، ما اسیر پنجهٔ آن هستیم و آزاد نیستیم؛ همین‌که تصوری روشن و متمایز از آن به دست آوریم، [اگرچه] هنوز به وسیلهٔ آن تعیّن پیدا می‌کنیم، اما آن‌را به بخشی از تعقل خود مبدل ساخته‌ایم. و اسپینوزا این‌گونه تعلیم می‌دهد که آزادی صرفاً عبارت است از چنین حالتی.

من هرچند خود یک عقلگرا به شمار می‌آیم، اما این آموزه را صورتی غیرقابل قبول و خطرناک از عقلگرایی تلقی می‌کنم. اولاً، من به حتمیت و تعیّن اعتقاد ندارم، و فکر نمی‌کنم که اسپینوزا یا متفکر دیگری استدلالی قدرتمند در دفاع از آن، و یا در دفاع از سازگاری آن با آزادی و اختیار آدمی (و در نتیجه در سازگاری با عقل سلیم) ارائه کرده باشد. به نظرم می‌رسد که اصالت حتمیت اسپینوزا یک نمونهٔ نوعی از اشتباهات فلاسفه است، هرچند که البته درست است که بسیاری از آنچه ما انجام می‌دهیم تعیّن‌یافته و حتی قابل پیش‌بینی است، اما چنین نیست که همهٔ افعال ما این‌گونه باشد. ثانیاً، هرچند این نکته ممکن است به یک اعتبار درست باشد که غلبه افراطی آنچه اسپینوزا آن‌را «انفعال نفسانی» می‌نامد ما را مسلوب‌الاراده و غیرمختار می‌سازد، اما نحوهٔ صورتبندی او از مسأله ما را از مسؤولیت اَعمالمان به کلی بری می‌سازد: در زمانی که نتوانیم تصوری روشن و متمایز و به اندازهٔ کافی معقول از محرکهای اَعمال خود حاصل کنیم. اما من اظهار می‌دارم که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم چنین تصوری حاصل کنیم؛ و هرچند معقول بودن در افعال و در تعاملات با دیگر مخلوقات، هدفی بسیار حائز اهمیت است (و خود اسپینوزا نیز یقیناً چنین می‌اندیشید)، گمان ندارم هدفی باشد که هیچ‌گاه بتوان مدعی حصول آن شد.

کانت که در میان فلاسفهٔ حرفه‌ای یکی از معدود چهره‌های بسیار تحسین‌برانگیز و از متفکران فوق‌العاده نواندیش و مبتکر به شمار می‌رفت، کوشید مسألهٔ طردکردن عقل به وسیلهٔ هیوم، و حتمیت گرایی اسپینوزا را حل کند اما با شکست مواجه شد.

ایشان برخی از بزرگ‌ترین فلاسفه به شمار می‌آیند، فلاسفه‌ای که من بیش از دیگران ستایش می‌کنم. اکنون درخواهید یافت که چرا احساس می‌کنم از فلسفه می‌باید دفاع کرد.

۵

من برخلاف دوستانم فریتس وایسمن، هربرت فایگل، و ویکتور کرافت هیچ‌گاه عضو حلقهٔ وین متعلق به پوزیتیویستهای منطقی نبودم. در واقع او تو نویرات مرا «مخالف رسمی» حلقه نامید. من هیچ‌گاه به هیچ‌یک از جلسات حلقه دعوت نشدم، شاید به دلیل مخالفتهای بسیار شناخته‌شده‌ام با پوزیتیویسم. (اگر از من دعوتی صورت می‌گرفت با کمال اشتیاق می‌پذیرفتم، زیرا نه‌تنها شماری از اعضای حلقه در زمرهٔ دوستان من بودند، در عین حال برای برخی دیگر از اعضا احترام بسیار عمیقی قائل بودم). حلقهٔ وین تحت تأثیر رسالهٔ منطقی- فلسفی ویتگنشتاین نه‌تنها ضد مابعدالطبیعه، که ضد فلسفه نیز شده بود. شلیک[1] رهبر حلقه[2] این دیدگاه ضد فلسفی را در قالب این پیشگویی شبه‌پیامبرانه صورتبندی کرده بود: فلسفه‌ای «که هیچ‌گاه سخن معنی‌دار نمی‌گوید و تنها واژه‌های فاقد معنی ادا می‌کند» بزودی ناپدید خواهد شد، زیرا فلاسفه درخواهند یافت که «مستمعین آنان»، که از شنیدن عبارات توخالی خسته شده‌اند، از اطراف آنان پراکنده شده‌اند.

وایسمن سالها با دیدگاه ویتگنشتاین و شلیک هم‌رأی بود. گمان می‌کنم که در اشتیاق او در خصوص فلسفه می‌توان اشتیاق کسی را تشخیص داد که به آیین تازه‌ای گرویده است.

---

1. Schlick

۲. حلقهٔ وین در واقع عبارت بود از سمینارهای خصوصی شلیک، و اعضا که به صورت خصوصی به وسیلهٔ خود او دعوت می‌شدند. (مطلب نقل‌شده از بند پایانی مقالهٔ شلیک در نشریهٔ شناخت *(Erkenntnis)* شمارهٔ ۱، صص ۴ـ۱۱، با عنوان «نقطهٔ عطف در فلسفه» (Die Wende der Philosophie) اخذ شده است).

من همواره از فلسفه و مابعدالطبیعه در برابر نقدهای حلقهٔ وین دفاع کردم، هرچند که [در همان حال] باید اذعان می‌کردم فلاسفه کارنامهٔ چندان درخشانی ارائه نکرده‌اند. دفاع من بدان دلیل بود که اعتقاد داشتم بسیاری از مردم، و از آن جمله شخص خود من، با مسائل فلسفی اصیل، با درجات مختلف از حیث جدی بودن و دشواری، سر و کار دارند و چنین نیست که همهٔ این مسائل غیرقابل حل باشند.

در واقع به اعتقاد من وجود مسائل حاد و جدی فلسفی و نیاز به بحث نقادانه دربارهٔ آنها تنها دفاعی است که می‌توان از آنچه فلسفهٔ حرفه‌ای یا دانشگاهی نامیده می‌شود به عمل آورد.

ویتگنشتاین و حلقهٔ وین منکر وجود مسائل جدی فلسفی بودند. بر طبق آنچه در انتهای رسالهٔ منطقی فلسفی آمده، مسائل به ظاهر فلسفی (از جمله مسائلی که در خود رساله بدانها پرداخته شده بود) شبه‌مسائلی هستند که از سخن گفتن، بی‌آنکه برای همهٔ واژه‌ها معنایی در نظر گرفته شده باشد، ناشی شده‌اند. می‌توان این نظریه را یکی از نتایج راه حل راسل در خصوص پارادوکسهای منطقی به شمار آورد؛ او معتقد بود پارادوکسهای منطقی شبه‌قضایایی هستند که نه صادق‌اند و نه کاذب بلکه فاقد معنی هستند. این رهیافت به این شیوهٔ جدید فلسفی منجر شد که در آن به همهٔ انواع قضایا یا مسائل دشوار انگِ «بی‌معنی» زده می‌شود. ویتگنشتاین متأخر غالباً از «معماهایی» سخن می‌گفت که به واسطهٔ کاربرد بد زبان به وجود آمده‌اند. من تنها می‌توانم بگویم که اگر هیچ مسألهٔ جدی فلسفی نمی‌داشتم، و امیدی نیز به حل آنها نداشتم، آنگاه هیچ عذری برای فیلسوف بودن نداشتم: در چنین صورتی، به اعتقاد من، هیچ دفاعی برای فلسفه موجود نمی‌بود.

۶

در این بخش برخی دیدگاهها دربارهٔ فلسفه و برخی فعالیتها را فهرست

خواهم کرد که غالباً به منزلهٔ مشخصهٔ فلسفه‌ای تلقی شده‌اند که من به سهم خود رضایت‌بخش نمی‌دانم. این بخش را می‌توان این‌چنین نامید «چه چیز از دید من فلسفه نیست».

۱. من به فلسفه به عنوان حل معماهای زبانی نظر نمی‌کنم؛ هرچند حذف بدفهمیها برخی اوقات یک شرط ضروری مقدماتی به شمار می‌آید.

۲. من به فلسفه همچون یک‌سلسله از آثار هنری، یا تصاویری تکان‌دهنده و بدیع از عالم، یا شیوه‌های غیرمعمول توصیف عالم، نظر نمی‌کنم. به گمان من اگر به این دید نظر کنیم، ظلمی بزرگ در حق فیلسوفان بزرگ روا داشته‌ایم. فلاسفهٔ بزرگ عموماً درگیر فعالیتهای زیباشناسانه نبوده‌اند. آنان نمی‌کوشیده‌اند که معماران سیستمهای هوشمند باشند؛ بلکه آنان، همچون دانشمندان بزرگ، بیش و پیش از هر چیز دیگر در جستجوی دستیابی به حقیقت بودند ــ در جستجوی دستیابی به راه حلهای صادق برای مسائل اصیل. من به تاریخ فلسفه به چشم بخشی از تاریخ جستجو برای دستیابی به حقیقت نظر می‌کنم، و دیدگاه صرفاً زیباشناسانه دربارهٔ فلسفه را رد می‌کنم، هرچند که زیبایی برای فلسفه و علم حائز اهمیت است.

من یکسره مدافع جسارت روشنفکرانه هستم. ما نمی‌توانیم در مقام روشنفکری بزدل باشیم و در عین حال جویای حقیقت باشیم. آنکه در جستجوی حقیقت است می‌باید جسارت دانا بودن را داشته باشد ــ او می‌باید از این جسارت برخوردار باشد که در قلمرو اندیشه یک انقلابی محسوب شود.

۳. من به تاریخ طولانی نظامهای فلسفی به چشم یک ساختمان فکری واحد نظر نمی‌کنم که در آن همهٔ اندیشه‌های ممکن مطرح شده‌اند، و در آن، حقیقت ممکن است احیاناً به عنوان نوعی محصول فرعی آشکار شود. معتقدم این جفا در حق فلاسفهٔ بزرگ گذشته است اگر حتّیٰ برای یک لحظه تردید کنیم که هر یک از آنان اگر به این نکته پی می‌برد که نظام برساختهٔ او،

هرچند اعجاب‌انگیز، گامی در راه رسیدن به حقیقت به شمار نمی‌آید، از طرد آن خودداری می‌ورزید. (از قضا به همین دلیل است که من فیخته یا هگل را فلاسفهٔ واقعی به شمار نمی‌آورم: من به پایبندی آنان به حقیقت اعتماد ندارم).

۴. من به فلسفه به عنوان تلاش برای روشن کردن و تحلیل و «ایضاح» مفاهیم، واژه‌ها، یا عبارات نظر نمی‌کنم.

مفاهیم یا واژه‌ها صرفاً ابزاری هستند برای صورتبندی قضایا، حدسها، و نظریه‌ها. مفاهیم یا واژه‌ها نمی‌توانند به خودی خود صادق یا کاذب باشند؛ آنها صرفاً در خدمت زبان توصیفی و استدلالی آدمی قرار دارند. هدف ما نباید تحلیل معنا باشد، بلکه می‌باید جستجو برای دست یافتن به حقایق جالب توجه، یعنی نظریه‌های صادق، را هدف قرار دهیم.

۵. من به فلسفه به چشم شیوه‌ای برای باهوش جلوه دادن خود نظر نمی‌کنم.

۶. من به فلسفه به منزلهٔ نوعی روش درمان روشنفکرانه (ویتگنشتاین)، نوعی فعالیت برای کمک به افراد برای خروج از حیرت فلسفی، نگاه نمی‌کنم. به عقیدهٔ من، ویتگنشتاین (در آثار متأخرش) راه خروج از بطری را به مگس نشان نداد.[1] به عکس، من در این مگس که قادر به خروج از بطری نیست، تصویری از خود ویتگنشتاین را می‌بینم. (ویتگنشتاین، خود موردی از آموزه‌های ویتگنشتاینی بود، درست همان‌طور که فروید، مصداقی از آموزه‌های فرویدی به شمار می‌آمد).

۷. من به فلسفه به عنوان مطالعه‌ای در این خصوص که چگونه چیزها را دقیق‌تر یا مطابق‌تر با اصل بیان کنیم نظر نمی‌کنم. دقت و مطابقت با اصل به خودی‌خود ارزشهای فکری به شمار نمی‌آیند، و ما هیچ‌گاه نمی‌باید تلاش

---

۱. اشارهٔ پوپر به این پرسش است که ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی مطرح ساخته است: «هدف شما از فلسفه چیست؟ـ نشان دادن راه خروج به مگسِ درون بطری». (۳۰۹) (م)

کنیم میزان دقت یا مطابقت با اصل را از حدی که به وسیلهٔ مسألهٔ مورد نظر تعیین می‌شود بالاتر ببریم.[۱]

۸. بنا بر آنچه گفته شد، من به فلسفه به عنوان تلاش برای ایجاد مبنا یا چارچوبی مفهومی جهت حل مسائلی که ممکن است در آیندهٔ نزدیک یا دور ظاهر شود، نظر نمی‌کنم. جان لاک چنین کرد؛ او قصد داشت مقاله‌ای در باب اخلاق بنویسد، و چنین می‌اندیشید که لازم است نخست مقدمات مفهومی این امر را فراهم آورد.

رسالهٔ او متشکل است از همین مقدمات[۲]، و فلسفهٔ انگلیسی، از زمان او به بعد (جز در برخی موارد استثنایی نظیر برخی از رساله‌های سیاسی هیوم) همواره در این مقدمات پای در گل باقی ماند.

۹. من به فلسفه به چشم روح زمانه نیز نظر نمی‌کنم. این یک اندیشهٔ هگلی است، که در برابر نقادی تاب نمی‌آورد. در فلسفه نیز، نظیر علم، مدها ظهور می‌کنند. اما یک جستجوگر اصیلِ حقیقت تابع مد نیست؛ او به مدها بی‌اعتماد است و حتی با آنها مبارزه می‌کند.

۷

همهٔ مردان و زنان فیلسوف هستند. آنان حتی اگر نسبت به مسائل فلسفی‌ای

---

۱. دو نمونهٔ برجسته از این اِعمال دقتهای افراطی و بی‌حاصل را می‌توان در موشکافیهای منطقی منطقدانان اروپایی در قرن چهاردهم و پوزیتیویستهای منطقی در قرن بیستم مشاهده کرد که به عوض آنکه راهگشای رشد معرفت شود، به بازیهای ذهنی پیچیده، و شیوه‌های مکانیکی خلاقیت‌کش راهبری می‌کند. در خصوص دقت نظرهای افراطی مدرسین قرن چهاردهم نگاه کنید به:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture,* Princeton University Press, 1986. (م)

۲. صورت مختصرشده‌ای از رسالهٔ لاک *Essay Concerning Human Understanding* تحت عنوان تحقیق در فهم بشر به وسیلهٔ مرحوم دکتر رضازاده شفق به فارسی برگردانده شده و به سال ۱۳۴۹ به وسیلهٔ انتشارات دهخدا در تهران به چاپ رسیده است. (م)

که برایشان مطرح است خودآگاه نباشند، باری، واجد پیشداوریهای فلسفی هستند. بسیاری از این پیشداوریها نظریه‌هایی هستند که آنان صحتشان را بدون استدلال پذیرفته‌اند: آنان این نظریه‌ها را از مجرای محیط فکری یا سنت جذب کرده‌اند.

از آنجا که تنها شمار اندکی از این نظریه‌ها آگاهانه اختیار شده‌اند، اغلب آنها پیشداوریهایی به شمار می‌آیند که از روی تعصب پذیرفته شده‌اند به این معنی که قبول آنها بدون بررسی نقادانه صورت گرفته است، هرچند که ممکن است همین باورهای متعصبانه اهمیت زیادی برای فعالیتهای عملی مردمان، و برای کلّ زندگی آنان داشته باشند.

اینکه مردم نیازمند بررسی نقادانهٔ این قبیل نظریه‌های رایج و مؤثر هستند، دفاعی از وجود فلسفهٔ حرفه‌ای به شمار می‌آید.

این‌گونه نظریه‌ها نقطهٔ شروع ناامن همهٔ علوم و همهٔ فلسفه‌ها محسوب می‌شوند. همهٔ فلسفه‌ها می‌باید از دیدگاههای غالباً خطرناک عقل عرفی نقادی‌نشده[1] آغاز شود. هدف فلسفه می‌باید دستیابی به روشنگری، و عقل عرفی نقادی‌شده باشد: دستیابی به دیدگاهی که به حقیقت نزدیک‌تر است؛ و تأثیر مهلک کمتری بر زندگی مردم دارد.

۸

اجازه دهید نمونه‌هایی از پیشداوریهای رایج فلسفی ارائه دهم.

یک دیدگاه فلسفی بسیار مؤثر دربارهٔ حیات وجود دارد که می‌گوید هرگاه امر واقعاً نامطلوبی (یا چیزی که ما بسیار ناخوش می‌داریم)، در این عالم رخ می‌دهد آنگاه قطعاً می‌باید کسی مسؤول بروز آن بوده باشد: می‌باید کسی باشد که عامدانه آن‌را به وجود آورده باشد. این دیدگاه قدمت زیادی دارد. در کتاب هومر حسادت و خشم خدایان علت بسیاری از چیزهای

---

1. uncritical commonsense

وحشتناکی است که قبل از جنگ تروا و در خود تروا به وقوع پیوست؛ و این پوزِئیدون[۱] بود که مسؤول تیره‌روزیهای اودیسئوس[۲] بود. در اندیشهٔ مسیحی این شیطان است که مسؤول بروز همهٔ شرور است؛ در مارکسیسم عوامانه این توطئهٔ سرمایه‌داران حریص است که مانع ظهور سوسیالیسم و تأسیس بهشت بر روی زمین به شمار می‌آید.

این نظریه که جنگ، فقر، و بیکاری را به منزلهٔ نتیجهٔ برخی نیات شیطانی، و پاره‌ای طرحهای خبیثانه نظر می‌کند، بخشی از عقل عرفی محسوب می‌شود، اما عقل عرفی نقادی‌نشده. من برای این نظریهٔ عقل عرفی نقادی‌نشده نامِ نظریهٔ توطئه مربوط به جامعه (نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی)[۳] را انتخاب کرده‌ام (می‌توان حتی آن‌را نظریهٔ توطئهٔ مربوط به عالم (نظریهٔ توطئهٔ جهانی) نامید: شراره‌های آتشین زئوس را به یاد بیاورید). این نظر رواج بسیار دارد و در قالب جستجو برای یافتن کسی که بتوان او را وجه‌المصالحه قرار داد و همهٔ تقصیرها را متوجه او ساخت، الهام‌بخش قسمت اعظم فعالیتهای سیاسی بوده و نتایج و عوارض بسیار دردناکی به بار آورده است.

یک جنبه از نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی آن است که می‌تواند مشوق توطئه‌های واقعی شود. اما یک بررسی نقادانه نشان می‌دهد که توطئه‌ها هیچ‌گاه (الّا به ندرت) به اهداف خود نمی‌رسند. لنین که به تئوری توطئه معتقد بود خود یک توطئه‌گر بود، موسولینی و هیتلر نیز چنین بودند. اما اهداف لنین در روسیه محقق نشد؛ چنان‌که اهداف موسولینی و هیتلر نیز در ایتالیا و آلمان تحقق نیافتند.

---

۱. Poseidon به معنای «سالار زمین». نام خدای دریاها و خدای زمین‌لرزه‌ها و زلزله‌ها در اسطوره‌های یونانی. پوزئیدون برادر زئوس (خدای خدایان) و برادر هیدس (Hades) خدای جهان زیرزمین بود.

۲. Odysseus قهرمان داستان اودیسه اثر هومر شاعر باستانی یونان. اودیسئوس پادشاه ایثاکا بود که از خانه و کاشانهٔ خویش به دور می‌افتد و پس از روبرو شدن با سختیهای فراوان، بالاخره تاج و تخت ازدست‌رفته را به دست می‌آورد.

3. conspiracy theory of society

همهٔ این توطئه‌گران بدان جهت به توطئه‌گری روی آوردند که به نحو غیرنقادانه به نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی باور داشتند.

اگر فلسفه بتواند توجه افراد را به خطاهای ناشی از نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی جلب کند، می‌توان آن‌را دستاوردی اندک اما نه به‌کلی فاقد اهمیت، به شمار آورد. به علاوه این دستاورد می‌تواند به دستاوردهای دیگر نظیر کشف اهمیت نتایج ناخواستهٔ اَعمالِ افراد برای جامعه، و همچنین به این پیشنهاد منجر شود که ما هدف علوم اجتماعی نظری را این نکته تلقی کنیم: اهتمام به یافتن آن دسته از روابط اجتماعی که نتایج ناخواسته اَعمال ما را به وجود می‌آورد.

به عنوان مثال مسألهٔ جنگ را در نظر بگیرید. حتی یک فیلسوف نقاد پرمنزلت همچون راسل اعتقاد داشت که ما می‌باید جنگها را با استفاده از محرکها و نیات روانی تبیین کنیم ــ یعنی با اتکا به حس تجاوزطلبی آدمیان. من منکر تجاوزطلبی نیستم، اما تعجب می‌کنم که راسل به این نکته توجه نکرده که در دورهٔ جدید، اغلب جنگها به واسطهٔ ترس از تجاوزطلبی واقع شده نه به واسطهٔ تجاوزطلبی اشخاص. این جنگها یا جنگهای ایدئولوژیک بوده‌اند که به واسطهٔ ترس ناشی از نیروی برخی توطئه‌ها به راه افتاده‌اند، یا جنگهایی که هیچ‌کس خواهان آغاز آنها نبوده اما به واسطهٔ ترس ناشی از برخی شرایط عینی برپا شده‌اند. یک نمونه عبارت است از ترسِ طرفینی از تجاوز که منجر به مسابقهٔ تسلیحاتی و بنابراین بروز جنگ می‌شود؛ احیاناً جنگی پیشگیرانه، از آن نوع که حتی راسل، که دشمن جنگ و تجاوز بود، در دوره‌ای تجویز می‌کرد. نگرانی او (که در آن محق بود) آن بود که شاید روسیه شوروی در آیندهٔ نزدیک به بمب هیدروژنی مجهز شود. (هیچ‌کس خواستار چنین بمبی نبود، تنها ترس از اینکه مبادا هیتلر آن‌را مورد استفاده قرار دهد به ساخت آن منجر شد).

مثال دیگری از یک پیشداوری فلسفی را در نظر بگیرید: دیدگاههای هر

فرد همواره به وسیلهٔ منافع شخصی او تعیّن پیدا می‌کند. این آموزه (که می‌توان آن‌را نوع انحطاط یافتهٔ آموزهٔ هیوم در این خصوص تلقی کرد که عقل بردهٔ احساس است و می‌باید چنین باشد) به عنوان یک قاعده شامل حال خود شخص نمی‌شود (البته هیوم این کار را انجام داد، او به ما آموخت در ارتباط با تواناییهای عقل خود، رهیافتی مبتنی بر فروتنی و شکاکیت پیشه کنیم، و در این خصوص خود را مستثنی نساخته بود) بلکه فقط احوال دیگران را توصیف می‌کند ــ دیگرانی که عقاید و آرائشان با ما تفاوت دارد. این امر مانع از آن می‌شود که ما با حوصله به نظراتی که با نظر ما مخالف است گوش فرا دهیم و آنها را جدی بگیریم، زیرا می‌توانیم این آراء مخالف را با توجه به «منافع» گویندگان آن تبیین کنیم. اما این رهیافت بحث عقلانی را غیرممکن می‌سازد و به انحطاط حس کنجکاوی طبیعی و علاقه‌مان به کشف حقیقت امور منجر می‌شود. این رهیافت سبب می‌شود به عوض پرسش مهمی نظیر «حقیقت امر در این خصوص چیست؟» پرسش دیگری که به مراتب کم‌اهمیت‌تر است مطرح شود: «نفع شخصی تو در این میان چیست؟ محرک پنهان و ناپیدای تو چیست؟» این امر مانع از آن می‌شود که بتوانیم از دیگرانی که عقایدشان با ما تفاوت دارد چیز بیاموزیم، و به تجزیهٔ وحدت انسانی منجر می‌گردد، وحدتی که بر مبنای عقلانیت مشترک بنا نهاده شده است.

یک پیشداوری فلسفی مشابه دیگر که در حال حاضر بسیار تأثیرگذار است این آموزه است که می‌گوید بحث عقلانی تنها میان دو تن که بر سر اصول اساسی و بنیادین توافق دارند امکان‌پذیر است. این نظرِ بسیار مهلک دلالت بر آن دارد که بحث نقادانه یا عقلانی در خصوص اصول غیرممکن است. این پیشداوری منجر به نتایجی می‌شود که به همان اندازهٔ نتایج آموزه‌های دیگری که قبلاً بحث کردیم نامطلوب است.[1]

۱. نگاه کنید به مقالهٔ من با عنوان «اسطورهٔ چارچوب» در یادنامهٔ شیلپ:
Schilpp Festschrift, *The Abdication of Philosophy*, ed. E. Freeman, Open Court,

این آموزه‌ها مورد قبول بسیاری از افراد است، اما همگی آنها به قلمرویی از فلسفه تعلق دارند که مهمترین دلمشغولی فلاسفهٔ حرفه‌ای بوده است: نظریهٔ شناخت.

۹

به نظر من مسائل نظریهٔ شناخت قلب مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهند، خواه فلسفهٔ عقل عرفی غیرنقادانه، خواه فلسفهٔ دانشگاهی. این مسائل حتی تأثیری قاطع بر نظریهٔ اخلاق دارند (همان‌گونه که اخیراً ژاک مونو به ما یادآور شده است).[1]

اگر بخواهیم به زبان ساده بگوییم، مسألهٔ اصلی در این قلمرو از فلسفه، نظیر دیگر حوزه‌های فلسفه، عبارت است از نزاع میان «خوش‌بینی معرفت‌شناسانه» و «بدبینی معرفت‌شناسانه». آیا می‌توانیم معرفت داشته باشیم؟ تا چه اندازه امکان دانستن داریم؟ در حالی که معرفت‌شناس خوش‌بین به امکان معرفت انسانی باور دارد، معرفت‌شناس بدبین معتقد است کسب معرفت اصیل فراتر از توان آدمی است.

من از تحسین‌کنندگان عقل عرفی ما، هرچند نه همهٔ بخشهای آن، هستم، و معتقدم که عقل عرفی تنها نقطهٔ شروع ممکن است. اما نباید کوشش کنیم بنایی از معرفت یقینی بر آن بنیاد کنیم، بلکه باید آن‌را نقادی کنیم و بهبود بخشیم. به این اعتبار من در قلمرو عقل عرفی یک رئالیست به شمار می‌آیم؛ به واقعیت ماده (که معتقدم مَثَلِ اعلای آن‌چیزی است که واژهٔ «واقعی» قصد نشان‌دادنش را دارد) باور دارم؛ و به این دلیل می‌باید خود را یک

→ La Salle, Illinois, 1976.

یادداشت مترجم: این مقاله در کتابی با همین عنوان، به وسیلهٔ انتشارات طرح نو منتشر شده است؛ چاپ اول ۱۳۷۹.

1. Jacques Monod, *Chance and Necessity*, Alfred Knopf, New York, 1971.

«ماتریالیست» می‌نامیدم اگر چنین نبود که این واژه در عین حال به یک نظام اعـتقادی اشـاره دارد کـه (الف) مـاده را ذاتاً غـیرقابل تـحویل مـی‌دانـد، و (ب) واقعیت قلمروهای غیرمادی نظیر میدانها، و نیز البته ذهن یا آگاهی، و هر چیز دیگر جز ماده را انکار می‌کند.

من از عقل عرفی در این خصوص تبعیت می‌کنم که باور دارم هـم مـاده (جهان ۱) موجود است، هم ذهن (جهان ۲)، و پیشنهاد می‌کنم کـه چـیزهای دیگری نیز موجودند، به خصوص محصولات ذهن آدمی، که شامل حدسها و فرضهای علمی، نظریه‌ها و مسائل است (جهان ۳). به عبارت دیگر، در قلمرو عقل عرفی یک کثرت گرا (پلورالیست) به شمار می‌آیم. من کاملاً آماده‌ام کـه دیدگاه کنونی‌ام نقد شود و دیدگاه مناسب‌تری جایگزین آن گـردد، امـا هـمهٔ استدلالهای عقلانی علیه این موضع، تـا آنـجاکـه مـن از آنـها اطـلاع دارم، غـیرمعتبر می‌نمایند.[1] (ضمناً، من پلورالیسمی را که در اینجا تـوصیف شـد، بـرای عـلم اخلاق ضروری می‌دانم).

همهٔ استدلالهایی که تاکنون علیه رئالیسم کثرت گـرا ارائـه شـده‌انـد، در تحلیل نهایی، مبتنی هستند بر قبول غیرنقادانهٔ نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ عقل عرفی، که از دید من ضعیف‌ترین بخش عقل عرفی به شمار می‌آید.

نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ عقل عرفی به دلیل آنکه معرفت را بـا مـعرفت یـقینی برابر می‌نهد به غایت خوش‌بینانه است؛ عقل عرفی معتقد است که هر چیز که ماهیت حدسی و فرضی داشته باشد، واقعاً «معرفت» به شمار نمی‌آید. من این استدلال را به این دلیل که صرفاً نوعی لفاظی است رد می‌کنم. البته به راحتی این نکته را می‌پذیرم که واژهٔ «معرفت» در همهٔ زبانهایی که با آنها آشنا هستم، معنای جنبی یقین را نیز افاده می‌کند. اما علم از فرضیه‌ها تشکیل شده است، و

---

۱. به عنوان مثال نگاه کنید به کتاب من با مشخصات ذیل:
K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972, especially ch. 2.

پروژهٔ عقل عرفی در خصوص شروع کار از نقطه‌ای که ظاهراً یقینی‌ترین یا اساسی‌ترین معرفت قابل دسترس به شمار می‌آید (یعنی معرفت مشاهدتی) به منظور تأسیس بنای معرفت یقینی بر چنین بنیادی، در برابر نقادی تاب نمی‌آورد.

این پروژه، از قضا به دو دیدگاه غیرمنطبق با عقل عرفی دربارهٔ واقعیت منتهی می‌شود که در تعارض مستقیم با یکدیگر قرار دارند.

۱. اصالتِ امرِ غیرمادی[1] (بارکلی، هیوم، ماخ)

۲. ماتریالیسم رفتارگرایانه[2] (واتسن، اسکینر)

از این دو مکتب، اولی واقعیت ماده را انکار می‌کند، زیرا مدعی است که تنها منبع یقینی و معتبر معرفت عبارت است از تجارب مبتنی بر ادراک حسی خود ما؛ و این تجارب، الی‌الابد غیرمادی باقی می‌مانند.

مکتب دوم وجود ذهن را منکر است (و ضمناً آزادی و اختیار آدمی را نیز انکار می‌کند) زیرا تنها چیزی که ما می‌توانیم مشاهده کنیم رفتار آدمی است، که از هر حیث مشابه رفتار حیوانات است (بجز آنکه این رفتار یک قلمرو وسیع و گسترده راکه عبارت است از «رفتار زبانی» در بر می‌گیرد).

این دو نظریه بر نظریهٔ شناختِ فاقد اعتبارِ عقل عرفی مبتنی هستند که به نقد سنتی اما غیرمعتبر از نظریهٔ عقل عرفی دربارهٔ واقعیت منجر می‌شود. این دو نظریه از جهت اخلاقی نیز بی‌طرف نیستند، بلکه نتایج زیان‌آوری در بر دارند: اگر بخواهم کودکی گریان را تسلی دهم، قصدم آن نیست که نوعی ادراک حسی نامطلوب (خودم یا شما) را تغییر دهم؛ این نیز مرادم نیست که در رفتار کودک تغییر ایجاد کنم؛ یا از جاری شدن قطرات اشک بر گونه‌های او جلوگیری کنم. نه، محرکهای عمل من چیزهای دیگری هستند ــ اموری که نمی‌توان نشانشان داد، نمی‌توان از چیزهای دیگر استخراجشان کرد، اما انسانی هستند.

---

1. immaterialism 2. Behaviourist materialism

منشأ نظریهٔ اصالت امر غیرمادی به دکارت بازمی‌گردد که هرچند خودش پیرو این نظریه نبود اما تأکید داشت که می‌باید ضرورتاً از معرفت غیرقابل شک، نظیر معرفت نسبت به وجود خویش، آغاز کنیم. این نظریه در اوایل قرن حاضر در آراء ارنست ماخ به اوج خود رسید، اما اکنون تا حد زیادی تأثیر خود را از دست داده و دیگر یک نظریهٔ موافق مد روز به شمار نمی‌آید.

نظریهٔ رفتارگرایی ــ یعنی انکار وجود ذهن ــ در حال حاضر بسیار رواج دارد. هرچند این نظریه از «مشاهده» تمجید و ستایش فراوان به عمل می‌آورد، اما نه‌تنها در برابر هیچ‌یک از تجارب انسانی تاب دوام و مقاومت ندارد، بلکه در عین حال می‌کوشد از آراء خود یک نظریهٔ اخلاقی به غایت ترسناک استنتاج کند ــ نظریهٔ شرطی کردن رفتار آدمی[۱]، هرچند که هیچ نظریهٔ اخلاقی، به واقع، قابل استنتاج از طبیعت آدمی نیست. (ژاک مونو به درستی بر این نکته تأکید ورزیده است. همچنین بنگرید به کتاب من، جامعهٔ باز و دشمنان آن).[۲] باید امیدوار بود که این مد فکری که برمبنای قبول

---

۱. رؤیای دستیابی به قدرت مطلق بنا به تعبیر قائلان به نظریهٔ شرطی کردن (conditioning) را می‌توان در آثار ذیل مطالعه کرد:

J. B. Watson, *Behaviourism*, 2nd ed. Routledge, London, 1931.

B. F. Skinner, *Walden Two*, Macmillan, New York, 1948.

B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred Knopf, New York, 1971.

قول ذیل برگرفته از کتاب واتسن به اندازهٔ کافی گویاست: «یک دوجین نوزاد سالم به من بدهید... و من تضمین می‌کنم که هرکدام از آنها را به طور کاملاً اللهبختکی انتخاب کنم و چنان تربیتش کنم که هر تخصصی را که مایلم به وجه احسن فراگیرد. من می‌توانم این نوزادان را به پزشک، وکیل دعاوی، هنرمند، ... [یا] دزد مبدل کنم». (همانجا، ص ۱۰۴)

به این ترتیب همه چیز به اخلاقیات فردی که فرایند شرطی کردن را به اجرا درمی‌آورد بستگی پیدا می‌کند. (در عین حال بر طبق نظر خود رفتارگرایان، آن اخلاقیات چیزی نیست جز محصول و نتیجهٔ فرایند شرطی شدن).

۲. در مورد کتاب مونو بنگرید به یادداشت ص ۱۹۸. کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن به وسیلهٔ آقای عزت‌الله فولادوند به فارسی ترجمه شده و انتشارات خوارزمی آن‌را به چاپ رسانده

غیرنقادانهٔ نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ عقل عرفی استوار است ــ و من کوشیده‌ام بی‌اعتبار بودن آن‌را نشان دهم[1] ــ روزی نفوذ و تأثیر خود را از دست بدهد.

۱۰

آن‌گونه که من فلسفه را می‌فهمم، این رشته هیچ‌گاه نباید، و در واقع هیچ‌گاه نمی‌تواند، با علم تجربی قطع رابطه کند. از نظر تاریخی همهٔ علوم غربی نتیجه و محصول گمانزنیهای فیلسوفانهٔ یونانیان دربارهٔ کیهان، و نظم کیهانی بوده است. نیای مشترکِ همهٔ دانشمندان و همهٔ فلاسفه هومر، هزیود[۲] و فلاسفهٔ پیش از سقراط بوده‌اند. مسألهٔ اصلی برای آنان کاوش در ساختار کیهان، مشخص ساختن جایگاه ما در عالم، و مسألهٔ معرفت ما نسبت به جهان بوده است (مسأله‌ای که به زعم من همچنان از اهمیت بسیار اساسی برای همهٔ مکتبهای فلسفی برخوردار است). و بررسی و کاوش نقادانه در یافته‌ها و روشهای علوم است که همچنان مشخصهٔ اصلی کاوش فلسفی به شمار می‌آید، حتی پس از آنکه علوم از فلسفه جدا شده‌اند. در نظر من، کتاب اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی نوشتهٔ نیوتن، بزرگ‌ترین انقلاب فکری در کلّ تاریخ بشری به شمار می‌آید. این اثر مشخص‌کنندهٔ تحقق رؤیایی است که از قدمتی دوهزارساله برخوردار است؛ این اثر مشخص‌کنندهٔ دورهٔ پختگی علم تجربی، و جدا شدن آن از فلسفه است. خود نیوتن، نظیر همهٔ دانشمندان بزرگ، همواره یک فیلسوف، یک متفکر نقاد، یک جستجوگر، و یک منقد نظریه‌های خویش باقی ماند. او در نامهٔ خویش به بِنتلی[۳] (به تاریخ ۲۵ فوریه

← است.

1. cf. K. Popper, *Objective Knowledge*, 1972.

۲. Hesiod در حدود ۸۰۰ ق.م. از نخستین شعرای یونان باستان است که در اشعارش اندرزها و پندها و آموزه‌هایی را به نظم به خواننده عرضه کرده است. از حماسه‌های او دو اثر به نامهای تئوگونی (Theogony) که بازگوکنندهٔ اسطوره‌های خدایان است، و کارها و روزها که بیانگر زندگی دهقانان است، برجای مانده.

3. Bentley

۱۶۹۳) دربارهٔ نظریهٔ خویش که مفهوم تأثیر از دور را مطرح می‌کند، چنین نوشت (حروف کج نوشته از آن من است):

> این نکته که نیروی جاذبه امری، درونی و ذاتی ماده است، به طوری که یک جسم ممکن است بر جسم دیگری که در فاصله‌ای دور قرار دارد اثر کند. . . در نظر من چنان سخن یاوه‌ای است که معتقدم هر کس در مسائل فلسفی از قوهٔ تفکر شایسته‌ای برخوردار است، هیچ‌گاه بدان باور نخواهد کرد.

این نظریهٔ تأثیر از دور خود او بود که او را به سمت شکاکیت و عرفان سوق داد. او استدلال کرد که اگر همهٔ نواحی بسیار دوردست فضا بتوانند بلافاصله با یکدیگر تعامل کنند، در آن صورت این خاصیت می‌باید نتیجهٔ حضور فراگیر و همه‌جاگستر یک موجودِ در آن واحد [حاضر] در همهٔ نقاط باشد ــ یعنی وجود همه‌جاگستر خدا. به این ترتیب همین تلاش برای حل مسألهٔ تأثیر از دور بود که نیوتن را به نظریهٔ عرفانی خود دایر بر اینکه فضا ابزار حسی[1] خداست رهنمون شد؛ نظریه‌ای که در آن وی از حد علم تجربی فراتر رفت و فلسفهٔ نقادانه و گمانزنانه را با گرایش دینی گمانزنانه ترکیب نمود. ما می‌دانیم که اینشتاین نیز از انگیزه‌ای مشابه برخوردار بود.

۱۱

من می‌پذیرم که برخی مسائل بسیار دقیق و باریک و در عین حال مهم فلسفی وجود دارند که مکان طبیعی و به واقع تنها جایگاه آنها در حوزهٔ فلسفهٔ دانشگاهی است؛ به عنوان مثال، مسائل مربوط به منطق ریاضی، و به طور کلی، فلسفهٔ ریاضی. من از پیشرفت شگرفی که در این حوزه‌ها در قرن اخیر به وقوع پیوسته بسیار شگفت‌زده‌ام.

اما تا آنجا که به فلسفه به طور کلی ارتباط پیدا می‌کند، نگران آن‌چیزی

---

1. sensorium

هستم که بارکلی آن‌را «فلاسفهٔ باریک‌بین»[1] می‌نامید. در این تردیدی نیست که نقادی رگِ حیاتِ فلسفه است. با این حال می‌باید از موشکافیهای بسیار جزئی و بی‌حاصل پرهیز کنیم. به نظر من نقادیهای بسیار باریک‌بینانه از موضوعات بسیار باریک و جزئی، بدون واجد بودن درکی کلی از مسائل بزرگ کیهان‌شناسانه، معرفت آدمی، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست، و بدون تلاش جدی و همدلانه برای حل آنها، بسیار زیانبار و خطرناک است. تقریباً چنین به نظر می‌رسد که هر صفحهٔ نوشته‌شده که می‌توان با اندکی تلاش آن‌را به نادرستی فهم کرد و به شیوه‌ای نادرست تفسیر نمود، توجیه خوبی برای تحریر یک مقالهٔ نقادانهٔ فلسفی دیگر فراهم می‌آورد. مَدرسی‌گرایی (اسکولاستیسیزم)، به بدترین معنای این واژه، متأسفانه رواج عام دارد؛ به این ترتیب همهٔ اندیشه‌های بزرگ در زیر سیلابی از واژه‌ها مدفون می‌شود. در همین حال، به نظر می‌رسد نوعی خودخواهی و تفرعن‌طلبی و گستاخی بی‌ادبانه ــ که در گذشته در آثار فلسفی بسیار به ندرت به چشم می‌خورد ــ اکنون از جانب سردبیران بسیاری از نشریات فلسفی، به عنوان دلیلی بر جسارت و بداعت اندیشه، پذیرفته شده است.

من به این نکته اعتقاد دارم که هر روشنفکری می‌باید به وظیفه‌ای که به واسطهٔ موقع و موضع ممتازش بر دوشش قرار گرفته، عنایت و توجه داشته باشد. او وظیفه دارد تا حد امکان به سادگی و روشنی، و به شیوه‌ای درخور یک شهروند صاحب ادب، مطالب خود را بنویسد؛ و هرگز نه مسائل بزرگی را که نوع بشر با آنها روبروست و نیازمند اندیشه‌های نو، جسورانه، و بردبارانه است از یاد ببرد، و نه تواضع سقراط گونهٔ انسانی را که می‌داند چه اندک می‌داند. من برخلاف فلاسفهٔ باریک‌بین و مسائل باریک‌بینانه‌شان، چنین می‌پندارم که وظیفهٔ فلسفه عبارت است از گمانزنی نقادانه دربارهٔ عالم و جایگاه ما در آن، و از جمله توانایی ما برای دانستن و توانایی‌مان بر انجام خیر و شر.

---

1. minute philosophers

۱۲

مناسب است که این مقال را با نکته‌ای که عامدانه به فلسفهٔ دانشگاهی تعلق ندارد به پایان برم.

از یکی از فضانوردانی که در سفر به کره ماه شرکت داشت نکتهٔ ساده و حکیمانه‌ای نقل شده که گویا او در هنگام بازگشت ذکر کرده (من مطلب را از حافظه بازگو می‌کنم): «من در طول عمر خویش، برخی از سیارات را از نزدیک مشاهده کرده‌ام، اما زمین چیز دیگری است». من معتقدم که این سخن نه‌تنها حکیمانه است که حکمت آن از نوع فیلسوفانه به شمار می‌آید. ما نمی‌دانیم چگونه است که بر روی این سیارهٔ شگفت‌انگیز کوچک، از نعمت حیات برخورداریم ــ یا اینکه اساساً چرا باید چیزی به نام حیات موجود باشد، که سیارهٔ ما را این‌گونه زیبا سازد. اما، اینک در اینجا هستیم و هزار و یک دلیل در دست داریم که به این امر به دیدهٔ اعجاب بنگریم و از بابت آن قدردان و سپاسگزار باشیم. این چیزی است که از معجزه کم ندارد. زیرا همهٔ آنچه علم تجربی به ما می‌گوید آن است که کل کیهان تقریباً تهی از ماده است، و در آنجا هم که ماده وجود دارد تقریباً در همه‌جا آشوب و بی‌نظمی حکمفرماست و زندگی امکان‌پذیر نیست. ممکن است سیارات دیگری نیز موجود باشند که حیات در آنها وجود داشته باشد. با این حال اگر به طور دلخواهانه و الله‌بختکی نقطه‌ای را در فضای لایتناهی در نظر بگیریم، (برمبنای اطلاعات مشکوکی که از کیهان‌شناسی کنونی به دست می‌آوریم) احتمال آنکه به سیاره‌ای دست بیابیم که در آن حیات وجود داشته باشد، صفر، یا تقریباً نزدیک به صفر است. بنابراین، حیات، از ارزش چیزی که بسیار نادر است برخوردار است؛ حیات بسیار گرانبهاست. ما عموماً این نکته را به دست فراموشی می‌سپاریم و با حیات، شاید از سر بی‌فکری، به‌گونهٔ امری ارزان و کم‌بها معامله می‌کنیم، یا شاید به این علت که این زمین زیبای هر یک از ما، بدون تردید، اندکی با ازدیاد جمعیت روبرو شده است.

همهٔ انسانها فیلسوف‌اند، زیرا هر یک به شیوه‌ای، در قبال زندگی و مرگ موضعی اتخاذ می‌کنند. کسانی هستند که چنین می‌پندارند که زندگی کم‌بهاست زیرا به پایان می‌رسد. آنان از توجه به این استدلال رقیب غفلت می‌ورزند: که اگر هیچ حدی برای حیات متصوَّر نبود، حیات فاقد ارزش می‌شد؛ و همین خطرِ همیشه حاضرِ از دست دادن حیات است که تا اندازه‌ای به ما کمک می‌کند تا به ارزش آن توجه کنیم.

تحلیل برخی نتایج آموزه‌های ویتگنشتاینِ متأخر برای علوم اجتماعی[1]

دادوستد معرفتی میان حوزه‌های مختلف اندیشه پدیداری است که سابقه آن احیاناً به آغاز تاریخ تفکر بازمی‌گردد. از دورترین ایام تا این‌زمان متفکران و اندیشوران در فرهنگهای گوناگون در تعامل با عناصر و اجزای موجود در زیستبوم معرفتی خود پاره‌هایی را اخذ و اقتباس کرده‌اند و با گذراندن آنها از هاضمه ذهنی خویش کوشیده‌اند تا ترکیبهای تازه‌ای پدید آورند. اما در مواردی تأثیر یک اندیشه چنان است که بر کلّ منظومه فکری فرد سایه می‌افکند و هیأت کلی آن‌را بر مثال و قالب خویش شکل می‌دهد. این‌گونه اثرگذاریها به خصوص اگر در میان مقوله‌های معرفتی متفاوت و متنوع صورت پذیرد، از برجستگی و اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود و بالقوه می‌تواند زمینه‌ساز نوآوریهای مفهومی و خلق الگوهای بدیع شود.

یکی از نمونه‌های درخور توجه از این قبیل تأثیرگذاریهای بین‌رشته‌ای در قرنی که به تازگی آن‌را پشت سر گذارده‌ایم، و احیاناً قرن حاضر، نفوذ اندیشه‌های ویتگنشتاینِ متأخر بر شماری از مطالعات جامعه‌شناسانه و

---

۱ نگارنده در تکمیل مقالهٔ حاضر، علاوه بر منابعی که در پانوشتها ذکر شده‌اند، از گفت‌وگو با پروفسور راجر تریگ (Roger Trigg) رئیس گروه فلسفهٔ دانشگاه واریک (Warwick) در انگلستان و نیز مقالهٔ وی در مجموعهٔ *Wittgenstein Centenary Essays*، ویراستهٔ A. P. Griffiths، انتشارات دانشگاه کیمبریج (۱۹۹۱) بهره برده است و بدین وسیله از همفکریهای این همکار دانشگاهی قدردانی می‌کند.

پژوهشهایی است که در حوزه علوم اجتماعی به انجام می‌رسد. در فهرست عنوان اندیشورانی که رهیافت خاص خود را تا حدود زیادی بر آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر متکی ساخته‌اند می‌توان از جامعه‌شناسان معرفت عضو مکتب ادینبورو[۱] یاد کرد.[۲] شماری از انسان‌شناسان نیز در پژوهشهای خود از آرای فیلسوف وینی بهره گرفته‌اند.[۳] روان‌شناسان و متخصصان علوم اجتماعی نیز بعضاً از اندیشه‌های مؤلف پژوهشهای فلسفی[۴]، و آثاری که پس از آن از وی نشر یافته استفاده کرده‌اند.[۵] و بالاخره حتی در پاره‌ای از تحقیقاتی که به دین‌پژوهی و تاریخ معرفت از زاویهٔ مطالعات جامعه‌شناختی نظر کرده‌اند، نیز می‌توان رد پای تأثیر آرای ویتگنشتاین متأخر را مشاهده کرد.[۶]

---

1. Edinburgh School

۲. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:

David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, 1976.

Barry Barnes and David Bloor, «Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge», In *Rationality and Relativism*, edited by Martin Hollis and Steven Lukes, Cambridge, MIT Press, 1982.

۳. به عنوان نمونه بنگرید به: J. Beatie, *Other Cultures*, London, 1964.

4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1978.

این منبع از این پس با علامت اختصاری PI نموده خواهد شد.

۵. نگاه کنید به:

John Shotter, «Wittgenstein and Psychology: on our "Hook Up" to Reality», in *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. by A. P. Griffiths, University of Cambridge Press, 1991.

Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

David Rubistein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation,* London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

۶. به عنوان نمونه نگاه کنید به: دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمهٔ حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

Ferfus Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986.

راز اقبال به آرای ویتگنشتاین را در حوزهٔ علوم اجتماعی باید در ساختار نظام فلسفی او جستجو کرد. ویژگیهای چندی، به این نظام، در نظر کسانی که از آن به عنوان چارچوبی برای کاوشهای اجتماعی بهره گرفته‌اند، مقبولیت بخشیده است. شاید بتوان مهمترین این جنبه‌ها را این‌گونه فهرست کرد:

ـ اولویت قائل شدن برای امر اجتماعی در برابر واقعیت بیرونی؛

ـ توجه به پدیدار زبان در شکل دادن به هویت آدمی و تأکید بر جنبهٔ اجتماعی زبان و نقش آن در برقرار ساختن ارتباط میان افراد و نفی امکان وجود یک زبان خصوصی و فردی؛

ـ قول به این نکته که «معنا» امری برساخته اجتماع و محصول کاربرد اجتماعی است؛ و

ـ تأکید بر درک کنش فاعل یا عامل با نظر به ظرف و زمینهٔ اجتماعی فعل و نه با عنایت به جنبه‌های نفسانی و ذهنی فاعل.

زبان و نقش آن در شکل دادن به مفاهیم، بیان اندیشه و تسهیل ارتباط میان افراد، و نیز چگونگی مجهز شدن آدمی ــ در مقام حیوان ناطق ــ به این ابزار، برای همهٔ فلاسفه از افلاطون و ارسطو گرفته تا لاک و لایب‌نیتس و فیلسوفان معاصر مسأله‌ای اساسی به شمار می‌آمده است. در اروپا از اواخر قرن هجدهم و باکاوشهای زبان‌شناسانه یوهان هردر[1] مسألهٔ زبان از نوعی اهمیت محوری در تأملات فلسفی و نیز تحقیقات تجربی در حوزهٔ انسان‌شناسی برخوردار شد. هردر در سال ۱۷۹۹ نوشت:

> روح آدمی با کلمات می‌اندیشد. انسان تنها خود را با کلمات بازگو نمی‌کند، بلکه خود را با آن یکی می‌سازد و اندیشهٔ خویش را به وسیلهٔ زبان نظم می‌دهد. لایب‌نیتس می‌گوید که زبان آئینهٔ فهم آدمی است، و

→ Alan Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, Epworth Press, 1976.

۱. von Johann Gottfried Herder (۱۸۰۳ـ۱۷۴۴)، فیلسوف و مورخ آلمانی.

> می‌توان بدین نکته افزود که زبان در عین حال منشأ مفاهیم آن نیز هست ـ به این اعتبار زبان نه‌تنها وسیلهٔ متعارف تفهیم و تفاهم که ابزار ضروری اندیشهٔ وی نیز به شمار می‌آید. ما به وسیلهٔ زبان اندیشیدن را فراگرفته‌ایم، و به وسیلهٔ آن مفاهیم را جدا می‌سازیم و به یکدیگر ربط می‌دهیم. ... به این ترتیب متافیزیک به فلسفهٔ زبان آدمی بدل می‌شود.[1]

ویتگنشتاین که خود در میان فلاسفهٔ قرن بیستم در ظهور پدیداری که از آن در قلمرو فلسفهٔ تحلیلی با عنوان «چرخش زبانی»[2] یاد می‌شود، نَقش به سزایی داشته و در همهٔ عمر بر اهمیت زبان در کاوشهای نظری اصرار می‌ورزیده، در دورهٔ دوم پژوهشهای فکری خود، شالودهٔ نظامی را پی ریخت که گویی صورت بسط یافتهٔ سخن هردر بوده است.

فیلسوف وینی، چنان‌که اشاره شد، از آغازِ تتبعاتِ نظریِ خود به پدیدار زبان توجهی جدی داشته و فعالیتهای فلسفی را با بررسیهای زبانی هم‌عنان و همراه به شمار می‌آورده است. اما نوع تلقی او از نقش زبان در کاوشهای نظری، طی دو مرحلهٔ اول و دوم از حیات فکری وی دستخوش تغییراتی اساسی شده است. ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی- فلسفی[3]، یعنی اولین و تنها اثر فلسفی او که در دوران حیاتش به چاپ رسید هدف خود را از تکاپوهای فکری «حل کردن» (یا به عبارت بهتر منحل کردن) مسائل فلسفی از رهگذر فهم صحیح زبان معرفی کرد. غرض او از مسائل فلسفی، مسائلی نظیر رابطه میان زبان و واقعیت، ماهیت منطق، مفهوم عدد، علیت و استقرا، پرسشهای مربوط به امور اخلاقی، دین، و زندگی بود. اما مدلی که در این دوران از زبان

---

1. J. G. Herder, *Abhandlung uber den Ursprung der Sprache*, quoted in H. Sluga, *Frege*, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 20.

۲. در مورد این اصطلاح بنگرید به مقالهٔ اول این مجموعه.

3. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico–Philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1921/1972.

در نظر داشت، مدل خاصی بود که تا حد زیادی تحت تأثیر پژوهشهای فرگه و راسل بدان گرایش پیدا کرده بود.

ویتگنشتاین معتقد بود که زبان مورد استفاده افراد در زیر تراز ظاهری (تراز دستوری)، دارای ساختاری منطقی است و معتقد بود که فهم این ساختار این نکته را روشن می‌سازد که چه چیزهایی را می‌توان به نحو معنادار بازگو کرد. در نظر ویتگنشتاین متقدم، آنچه قابل بیان کردن بود معادل آن‌چیزی بود که اندیشیدن دربارهٔ آن امکان‌پذیر بود. به این ترتیب به زعم فیلسوف وینی با درک منطق زبان، امکان «حل» مسائلی که ناشی از عدم فهم صحیح زبان بود فراهم می‌آمد.

ویتگنشتاین که در دورهٔ اولیهٔ تکاپوهای معرفتی خود متافیزیکی اتم‌گرایانه را پذیرا شده بود، عالَم را متشکل از اشیایی بسیط، مجزا و لایتغیر به شمار می‌آورد که تنها روابط میان آنها دستخوش تغییر می‌شد و وضع و حالهای تازه‌ای را پدید می‌آورد. این وضع و حالها[1] زمینه‌ساز ایجاد امور واقع[2] می‌شدند که عالم[3] از آنها به وجود آمده بود. میان عالَم و زبان تناظری یک به یک برقرار بود: اتمها یا اشیا بسیط سازندهٔ عالم، به وسیلهٔ نامها و اسماء در زبان بازگو می‌شدند، و وضع و حالها در قالب قضایای بسیط یا اتمی. توصیف امور واقع نیز به وسیلهٔ قضایای مرکب صورت می‌گرفت که از به هم پیوستن قضایای بسیط پدید می‌آمدند. عالَم عبارت بود از مجموعه وضع و حالهای موجود (یا آن دسته از امور واقع که برمبنای این وضع و حالها پدید می‌آمد). این وضع و حالها در قالب مجموعه قضایای صادق بیان می‌شدند و صدق قضیه در گرو تطابق آن با وضع و حالی واقعی بود. واقعیت [مادی][4] از مجموع وضع و حالهای ممکن به وجود آمده بود که باکمک قضایای صادق و کاذب از آن خبر داده می‌شد. به اعتبار تناظر یک به یک میان قضایای صادقِ

1. states of affairs 2. facts 3. the world = die welt

4. reality

زبان و عالم، یکی از آموزه‌های اصلی ویتگنشتاین در رساله آن بود که می‌توان از رهگذر شناخت زبان به شناخت عالَم نایل آمد. منطق نیز به منزلهٔ آئینه‌ای قلمداد شده بود که ساختار منطقی عالَمِ مادی را در خود منعکس می‌سازد.

ویتگنشتاین بر این نکته تأکید داشت که عبارات زبانی معنای خود را از ارتباط با عالَم کسب می‌کنند. یک رشته از علائم زبانی که بیانگر قضیه‌ای نباشند، معنادار نیستند. ویتگنشتاین اغلبِ عبارات یا «قضایای» فلسفی را به همین اعتبار بی‌معنا به شمار می‌آورد.[1] اما در عین حال معتقد بود قضایای فلسفی همچون ابزاری وظیفهٔ پالودن زبان از مفاهیم مبهم را بر عهده دارند، از آنها می‌توان به منزلهٔ نردبانی برای صعود بر بام معانی و مفاهیم روشن و فاقد ابهام بهره گرفت و سپس نردبان را به کناری نهاد.

به اعتقاد ویتگنشتاینِ متقدم اموری که با ارزشها ارتباط پیدا می‌کرد و در قلمرو بایدها و نبایدها قرار می‌گرفت، خارج از عالَم واقع بود و امکان سخن گفتن معنادار دربارهٔ آنها وجود نداشت. این‌گونه امور صرفاً «قابل آشکار شدن» بودند نه «قابل بازگو شدن». و فیلسوف وینی از این‌رو بر این باور بود که رسالهٔ منطقی ـ فلسفی از رهگذر آنچه که دربارهٔ رابطهٔ زبان (اندیشه) و عالَمِ (مشهود) بیان کرده، منزلت اخلاق و دین را، به منزلهٔ اموری که تنها می‌توانند خود را ظاهر سازند و نمایش دهند اما توصیف‌پذیر نیستند و به همین اعتبار «رازآمیز» به شمار می‌آیند[2]، روشن ساخته است. به این ترتیب در تصویر متافیزیکی ویتگنشتاین متقدم، واقعیت علاوه بر قسمتهایی که از آنها در قالب گزاره‌های صادق یا گزاره‌های بیانگر اوضاع و احوال ممکن (و نه موجود) خبر داده می‌شد، دارای بخشهایی بود که اساساً خبر دادن دربارهٔ آنها در جامهٔ

---

۱. اعضای حلقهٔ وین با الهام از این رویکرد، اصل مشهور «معناداری» را برای تفکیک میان قضایای علمی و غیرعلمی پیشنهاد کردند. رک مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی».

۲. «به واقع اموری هستند که نمی‌توان بیانشان کرد. آنها خود را آشکار می‌سازند. آنها همان امر رازآمیز هستند.» (رسالهٔ منطقی ـ فلسفی، ۶.۵۳۲)

قضایا امکان‌پذیر نبود و این جنبه‌های واقعیت «نمودنی و نشان‌دادنی» بودند نه «توصیف‌شدنی در قالب زبان».

دیدگاه ویتگنشتاین اولیه را احیاناً می‌توان به صورت خلاصه با کمک نمودار ذیل ارائه داد:[1]

واقعیت	زبان
الف. واقعیت فراتر از امور عادی	الف. آشکار شدن و نمودن و نه توصیف زبانی
ب. واقعیت محدود در زمان و مکان	ب. قضایا
امور واقع	قضایای مرکب
وضع و حالها	قضایای بسیط
اشیاء بسیط	نامها

بسیاری از نکاتی که بدان اشاره شد (اما نه همهٔ آنها)، در دورهٔ دوم تلاشهای فکری ویتگنشتاین کنار گذارده شد و مورد نقادی قرار گرفت ــ دوره‌ای که یکی از برجسته‌ترین محصولات آن کتاب پژوهشهای فلسفی است و از زمان بازگشت مجدد فیلسوف به کیمبریج در سال ۱۹۲۹ شروع می‌شود و با مرگ وی به سال ۱۹۵۱ به پایان می‌رسد[2]. در پژوهشهای فلسفی و آثار پس از آن،

---

۱. نگاه کنید به: A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford University Press, 1988.

۲. برخی دیگر آثار قلمی ویتگنشتاین در دورهٔ دوم حیات فکری وی، که همگی پس از مرگ او به چاپ رسیدند عبارتند از:

The Blue and Brown Books, Oxford, Blackwell, 1958.

Culture and Value, ed. G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1981.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930–2, Oxford, Blackwell, 1980.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–5, Oxford, Blackwell, 1979.

Wittgenstein's Lectures on Fundations of Mathematics, Cambridge 1939, Harvester Press, 1976.

Wittgenstein's Lectures on Philosophy and Psychology 1946–7, Harvester, Wheatsheaf, 1988.

Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. I, Oxford, Blackwell, 1982.

Letters from Ludwig Wittgenstein: With a Memoir by Paul Engelman, Oxford,

زبان همچنان از اهمیت اساسی برای ویتگنشتاین برخوردار است. اما نویسندهٔ اتریشی به عوض آنکه همچون گذشته زبان را آئینهٔ عالَم بداند؛ وظیفهٔ اصلی قضایا را توصیف اوضاع و احوال واقعی امور قلمداد کند؛ معنای جمله را متشکل از معنی اجزای آن به شمار آورد؛ و صدق قضیه را متکی به تناظر و مطابقت آن با امر واقع محسوب دارد، توجه خود را یکسره به نقشی که زبان در شکل دادن به شخصیت آدمی و در تعامل میان افراد یک جامعه بازی می‌کند، معطوف داشت. به این اعتبار می‌توان گفت کلّ محتوای پژوهشهای فلسفی، و تألیفات مکمل آن، عبارت است از بررسی در باب ماهیت زبان و جامعه و ارتباطات پیچیده میان آن دو.

در خصوص این دو پدیدار، یعنی زبان و جامعه، از دیرباز نظریه‌های مختلفی از جانب متفکران در فرهنگهای گوناگون عرضه شده است. یکی از نظریه‌های متعارفی که در اَشکال گوناگون و با بسط و تفصیلهای بیش و کم مشابه از جانب شماری از فلاسفه و زبان‌شناسان که بر منهج رئالیسم (اصالت واقع) مشی داشته‌اند مورد استفاده قرار گرفته ناظر بر آن است که هر فرد آدمی پیش از مجهز شدن به توانایی تکلم، از توانایی اندیشیدن برخوردار است و صرف‌نظر از قوت سخن گفتن و استفاده از ابزار زبان، در طول زندگی، به تجربه‌های تعیین‌کنندهٔ شخصی و غیرزبانی دست می‌یابد که در شکل دادن

→ Blackwell, 1967.
Notebooks 1914–16, Oxford, Blackwell, 1961.
Philosophical Grammar, Oxford, Blackwell, 1974.
Philosophical Remarks, Oxford, Blackwell, 1975.
Remarks on the Fundations of Mathematics, Oxford, Blackwell, 1978.
Remarks on the Fundations of Psychology, vol. I, Oxford, Blackwell, 1980.
Remarks on the Fundations of Psychology, vol. II, Oxford, Blackwell, 1980.
Zettel, Oxford, Blackwell, 1981.
On Certainty, Oxford, Blackwell, 1969.
Prototractatus, Routledge & Kegan Paul, 1971.

به شخصیت و هویت[1] وی نقش اساسی بازی می‌کنند. برمبنای این رهیافت، هرچند آدمی موجودی اجتماعی است و جامعه در شکل دادن به هویت افراد سهمی اساسی دارد، اما چنین نیست که همه هویت افراد در جامعه شکل بگیرد. آدمی، در مقام فاعل شناسایی، یک لوح سفید نانوشته نیست. بلکه واجد تواناییهای ادراکی و قابلیتهای بالقوه برای رشد در زمینه‌های مختلف است. از این تواناییها و قابلیتها بر روی هم می‌توان به عنوان یک «هویت پیش از جامعه یا فطری» یاد کرد. ارتباط میان این هویت و محیط اجتماعی از اهمیتی فراوان برخوردار است: از یک‌سو حضور در جامعه سبب بسط و گسترش این هویت اولیه می‌شود و از سوی دیگر وجود این تواناییها و قابلیتهای اولیه ارتباط میان افراد را در جامعه تسهیل می‌کند.

به اعتقاد طرفداران این نظریه، مکانیسم کلی برقراری ارتباط میان افراد بدین‌گونه است: هر فاعل شناسایی به نحو بی‌واسطه از تجربه‌های شخصی یا ذهنی یا نفسانی خود اطلاع دارد (نظیر اینکه بر احساس لذت یا اَلَم خویش، یا تجربهٔ این یا آن امر آگاه است). این فاعل شناسایی برای فهم تجربه‌های شخصی و انفسی دیگران، با انجام نوعی استنتاج با استفاده از آنچه نزد خود دارد به ذهن و اندیشهٔ دیگران نقب می‌زند. بر طبق این سنت، تجربهٔ شخصی نه‌تنها مبنای کسب معرفت به شمار می‌آید، که تا اندازه‌ای مبنای شکل‌گیری زبان نیز محسوب است. یعنی معانی برخی واژگان با کمک تجربه‌های شخصی معین می‌شود. این تجربه‌ها اعم از تجربه‌های درونکاوانه و نیز تجربه‌هایی است که در مواجهه با واقعیتی حاصل می‌شود که در این رهیافت برای آن وجودی مستقل از فاعل شناسایی در نظر گرفته می‌شود. نظیر اینکه شخص می‌گوید «عطش» یعنی **این**، آنچه که هم‌اکنون نزد من حاصل است. یا «رفع تشنگی» یعنی حالتی که پس از نوشیدن آب برایم حاصل می‌شود. یا

1. identity

«آب» مایعی است که آنجا در رود جریان دارد.[1]

ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی و تألیفات پس از آن به مخالفت با این رهیافت متعارف برخاسته و برای توضیح چگونگی حصول مفاهیم و انتقال آنها به وسیلهٔ زبان مدل بدیلی عرضه کرده که در آن نه‌تنها به عوض تجربهٔ شخصی، تجربهٔ جمعی اصالت و اولویت یافته و بر آن تأکید شده، که اساساً

---

۱. هرچند در سطور قبل، بهره‌گیری از تجربه‌های درونی به عنوان زمینه‌ای برای فعالیتهای معرفت‌شناسانه و برقراری تفهیم و تفاهم با دیگران، به فلاسفهٔ رئالیست نسبت داده شد، اما به بیان دقیق‌تر می‌باید گفته شود برمبنای تقسیم‌بندیهای کلاسیک در تاریخ فلسفه، هم فلاسفه قائل به اصالت تجربه (نظیر لاک و هیوم)، و هم عقلگرایان سنتی (مانند دکارت)، و هم فیلسوفی مانند کانت که در تلاش جمع و الفت میان عقلگرایی و تجربه‌گرایی و در عین حال فراگذشتن از هر دو بود، به مسألهٔ تجربه‌های فردی و شخصی توجه داشتند. تفاوت فلاسفه‌ای همچون دکارت و کانت با امثال هیوم در آن است که گروه نخست علاوه بر تأکید بر استفاده از تجربه‌های شخصی، به وجود «هویت پیش از جامعه و نوعی معرفت فطری» برای اشخاص قائل‌اند. در حالی که قائلان به اصالت تجربه با هر نوع معرفت فطری مخالف‌اند و ذهن را لوح سفید نانوشته به شمار می‌آورند. این مخالفت، چنان‌که در کتابهای فلسفی به تفصیل بازنموده می‌شود، خطر لغزش به ورطهٔ ذهن‌گرایی و حتی سولیپسیسم (خودبس‌انگاری) را به همراه دارد.

از سوی دیگر، قبول معرفت فطری و تأکید بر اهمیت تجربه‌های شخصی در کسب معرفت، به تنهایی، ضامن ظهور دیدگاههای عینی‌گرایانه در حوزهٔ معرفت‌شناسی نیست. به عنوان نمونه، یک نحوهٔ بهره‌گیری از این دو مقدمه می‌تواند منجر به رشد برخی نظریه‌های مبناگرایانه foundationalist شود که همهٔ معارف را به ایده‌های فطری متمایز و واضح (بدیهی) باز می‌گردانند. رهیافت دکارت یک نمونه از این قبیل نظریه‌هاست. این گروه از نظریه‌ها در معرض این خطر قرار دارند که در چارچوب امر ذهنی و نفسانی (سوبژکتیو) متعلق به فاعل شناسایی محصور بمانند و راهی به معرفت عینی پیدا نکنند.

در عین حال، از دو مقدمهٔ قول به معرفت فطری و قول به رئالیسم می‌توان برای بسط دیدگاههای شناخت‌شناسانهٔ عینیت‌گرایانه بهره گرفت. مدلهای معرفت‌شناسانه‌ای که احیاناً فیلسوفی نظیر پوپر یا زبان‌شناسی همچون چامسکی در سنت غربی، و فیلسوفی مانند علامهٔ طباطبایی در سنت اسلامی، ارائه کرده‌اند، از چنین مشخصه‌ای برخوردار است.

ویتگنشتاین، چنان‌که در متن اشاره خواهد شد، در رویکرد فلسفی متأخر خود عمدتاً به دیدگاه دکارتی نظر داشته و درصدد طرد آن بوده است. اما او در عین حال، کوشیده تا از اصالت تجربهٔ خام نیز دوری گزیند.

وجود هر نوع جنبهٔ فطری و پیش از اجتماع شخصیت آدمی نیز انکار شده است. ویتگنشتاین در مدل بدیل خود بر این نکته اصرار می‌ورزد که مفاهیم، مبتنی بر تجربهٔ شخصی فرد نیستند بلکه در زندگی اجتماعی ریشه دارند و معانی واژگانی که برای انتقال مفاهیم مورد استفاده قرار می‌گیرند از مجرای کاربردهای اجتماعی تعیین می‌شوند نه به اعتبار آنچه که مابه‌ازای واژه‌ها واقع می‌شود. ویتگنشتاین تأکید دارد که فرض وجود رابطهٔ معناشناسانه (سمانتیکی) میان واژه‌ها و اشیایی که در جهان قرار دارند فرض نادرستی است. منشأ این خطا در تفسیر نادرست از تعریفِ معنای واژه‌ها با استفاده از عمل اشاره به اشیاء[1] است.[2]

1. ostensive definition

۲. ویتگنشتاین در نخستین بند از پژوهشهای فلسفی و چند بند بعد به انتقاد از رهیافتی می‌پردازد که معتقد است معانی اشیاء از رهگذر اشاره به آنها ostention فراگرفته می‌شوند. او عبارتی را از کتاب اعترافات قدیس اوگوستین نقل می‌کند تا نشان دهد این دیدگاه تا چه اندازه رواج داشته است. تذکار این نکته در اینجا ضروری است که خود ویتگنشتاین در دورهٔ اولیهٔ تکاپوهای فکری خود از این دیدگاه بحثی به میان نمی‌آورد و آن‌را مورد توجه قرار نمی‌دهد. اما از آنجا که وی در دستگاه فلسفی خود مدعی شده بود که اشیای بسیط با نامها مشخص می‌شوند برخی از مفسران به اشتباه پنداشته‌اند که وی در دورهٔ نخست تلاشهای نظری خود به این نظریهٔ پایبند بوده و در دورهٔ دوم آن‌را کنار گذارده و در برابر آن این نظریه را مطرح کرده که معنا عبارت است از کاربرد. توجه به آرای ویتگنشتاین در دورهٔ اول تحولات فکری وی نشان می‌دهد که این پندار نادرست است و از قضا وی در این دوره نیز بر نقش «کاربرد» در تولید معانی تأکید داشته است. تفاوتی که میان رهیافت متقدم و متأخر وی پدید آمد در تعبیرهای متفاوتی بود که از واژهٔ «کاربرد» در نزد وی حاصل شد. برای ویتگنشتاین متقدم عالَم دارای یک ساختار قابل کشف بود. این ساختار در منطق تجلی و نمود پیدا می‌کرد. آنچه که وی ذات و گوهر زبان می‌نامید در واقع همین ساختار منطقی است که از رهگذر کاربرد صحیح قواعد منطق آشکار می‌شود. به این اعتبار ویتگنشتاین تأکید داشت که علائم (و از آن جمله نامهایی) که در زبان (در قضایای منطقی) به کار گرفته می‌شوند به خودی خود فاقد معنا هستند و چیزی از واقعیت ارائه نمی‌دهند. این علائم هنگامی معنا پیدا می‌کنند که در ظرف و زمینهٔ یک قضیه، ساختار منطقی قضیه را آشکار سازند و این امر به نوبهٔ خود در صورتی تحقق می‌یابد که قواعد منطقی مربوط به کاربرد علائم در قضایا مراعات شده باشند. در چنین صورتی ساختار منطقی قضیه

از نظر ویتگنشتاین میان اندیشه و زبان رابطهٔ اینهمانی برقرار است. بدون زبان، تفکر امکان‌پذیر نیست و هر نوع فرایند اندیشیدن با استفاده از مفاهیمی که در زبان آموخته‌شده به انجام می‌رسد. از سوی دیگر، به اعتقاد فیلسوف اتریشی، زبان امری اجتماعی است و زبان خصوصی امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر آدمی زبان را در درون یک جامعه و در جریان آنچه که ویتگنشتاین از آن با عنوان «شکل زندگی»[1] یاد می‌کند، فرا می‌گیرد. «معانی واژه‌ها» عبارت است از کاربرد آنها در حوزهٔ عمل اجتماعی. مفاهیم نیز که

← ساختار منطقی واقعیت را در خود منعکس می‌سازد و از این رهگذر معنای خود را آشکار می‌کند. در نظر ویتگنشتاین متقدم، «معنای قضیه = sense» عبارت بود از وضع و حالی که از کنار هم قرار گرفتن اشیا در یک هیأت خاص در عالَم حاصل می‌شود. قضیه این وضع و حال را می‌نمایاند. ویتگنشتاین در فصل سوم از رسالهٔ منطقی- فلسفی در این خصوص توضیح می‌دهد و از جمله می‌گوید:

3.11. «ما علامت محسوس یک قضیه (نوشتاری یا گفتاری، و نظایر آن) را به منزلهٔ فرافکنی یک موقعیت ممکن به‌کار می‌بریم. روش فرافکنی عبارت است از اندیشیدن دربارهٔ معنای یک قضیه.»

3.1431. «گوهر یک علامت قضیه‌ای، اگر تصور کنیم که [این علامت] به عوض علامات مکتوب از اشیای مکانی تشکیل یافته، به خوبی دیده می‌شود. هیأت مکانی این اشیا معنای قضیه را بیان خواهد کرد.»

3.327. «یک علامت ساختار منطقی را معین نمی‌کند مگر آنکه همراه با نحوهٔ کاربرد منطقی-نحوی‌اش در نظر گرفته شود.»

3.328. «اگر یک علامت فاقد کاربرد باشد، فاقد معنی است. این است معنای قاعدهٔ اکام.»

این تلقی از کاربرد کلمات و قواعد زبان، چنان‌که در متن آمده در دورهٔ دوم پژوهشهای فلسفی ویتگنشتاین، همراه با این اعتقاد که زبان ذات و گوهری یگانه دارد که در ساختار منطقی آن متجلی است و ساختار عالَم را منعکس می‌سازد، کنار گذارده شد و معنای دیگری برای کاربرد پیشنهاد شد و برمبنای آن مدل تازه‌ای در خصوص نحوهٔ معنادار شدن علائم و عبارات زبانی ارائه شد. در مورد تلقی ویتگنشتاین متقدم از مفهوم «معنا» که در آلمانی دو واژهٔ sinn و bedeutung آن‌را افاده می‌کنند، بنگرید به توضیحات نگارنده در ابتدای مقالهٔ «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی».

۱. form of life، صورت حیات یا نحوهٔ زیست.

به وسیلهٔ واژه‌ها بیان می‌شوند تنها در ظرف تعامل اجتماعی و در چارچوب «بازیهای زبانی»[1] معنا و محتوای خاص خود را می‌یابند. فهم صحیح مستلزم درک نحوهٔ کاربرد مفاهیم بر مبنای «قواعد» استفاده از واژه‌ها و زبان در صورتهای خاص حیات اجتماعی است.

استدلال ویتگنشتاین را می‌توان با تفصیل بیشتر و در قالب یک مثال بازسازی کرد. یکی از علمای مسلمان، ابوبکر محمدبن عبدالملک‌بن طفیل اندلسی، متوفی ۵۸۱ هجری در مراکش، در قرن ششم هجری کتابی تألیف کرد با عنوان حیّ‌بن یقظان (یا زنده‌بیدار). کتاب، داستان پیدایش و تکامل یک نوزاد است که در جزیره‌ای از جزایر اطراف شبه‌قارهٔ هند، دور از جمع آدمیان، با شیر ماده‌آهویی که آهوبره‌اش را عقابی خورده بود، رشد می‌کند و به تدریج برای خود زبانی ابداع می‌کند و اندیشهٔ خویش را در فهم محیط اطراف به‌کار می‌اندازد و به بسیاری از اسرار خلقت پی می‌برد و به شماری از قواعد و نظامات اجتماعی دست می‌یابد و به وجود خالقی برای عالَم هستی مذعن می‌شود.[2]

از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، حتی اگر موجودی همانند حیّ‌بن یقظان امکان رشد و بقا داشته باشد، فاقد توانایی بر تکلم و برساختن یک زبان خواهد بود. زیرا اگر فرض کنیم او برای اشیا و چیزهایی که در اطراف می‌بیند

1. language games

۲. کتاب حیّ‌بن یقظان به وسیلهٔ مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر به فارسی ترجمه شده و سالها قبل در سلسلهٔ انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب به چاپ رسیده است.

ابن‌طفیل اندلسی برای پیدایش حی‌بن یقظان دو روایت ذکر کرد. در روایت اول، حیّ از قطعه گِلی مخمر شده و شایسته تبدّل به انسان، به وجود می‌آید. این روایت مبتنی بر اعتقاد کسانی بود که تولید انسان بی‌وجود پدر و مادر را روا می‌دارند. برحسب روایت دوم، خواهر پادشاه هند، دور از چشم برادر با مردی که خود شایسته می‌دانست ازدواج می‌کند و برای آنکه از خشم پادشاه در امان بماند فرزندی را که از رهگذر این ازدواج به دنیا می‌آید در تابوتی سر به مُهر به دریا می‌اندازد و این تابوت، حیّ را سالم به جزیره‌ای که وقایع داستان در آن اتفاق می‌افتد می‌رساند.

نامهایی انتخاب کند و هر نامی را نیز با صوت یا مجموعه‌ای از اصوات خاص ادا نماید، این «نامگذاری» امری بی‌فایده و مهمل خواهد بود و کاربردی برای حیّ نخواهد داشت. دلیل این امر آن است که کاربرد یک زبان اصیل دارای تبعات و نتایج واقعی است. به عنوان مثال اگر فرماندهی به سربازان تحت امر خود فرمان آتش یا حمله صادر کند و مخاطبان دستورات او را به درستی به انجام برسانند رویداد معینی با نتایج معینی حادث خواهد شد و اگر مخاطبان دستورات او را به گونهٔ نادرستی فهم کنند، نتایج ناخواسته‌ای به بار می‌آید. در حالی که در «زبان» مورد استفادهٔ حیّ‌بن یقظان تمایزی میان کاربرد درست و نادرست وجود ندارد و اثری بر این کاربردها مترتب نیست. به این دلیل که یا او قادر به تشخیص و بازشناسی اشیا و امور به نحو صحیح هست یا فاقد این توانایی است. در هر دو صورت «زبانی» که برای خود برساخته به او کمکی نمی‌کند. مثلاً اگر او برای حشرات موذی موجود در جزیرهٔ محل سُکنای خود نامهای خاصی برگزیده و حشرات غیرمضر را با نامهای دیگری نامیده باشد، صِرف استفاده از این نامها به شخصِ حیّ برای بازشناسی این دو دسته از حشرات، کمکی نخواهد کرد. زیرا اگر او حشرات را به درستی از هم تمییز دهد، نامهایی که جعل کرده غیرضروری خواهند بود و اگر تشخیصش نادرست باشد، این نامها برای رفع خطا به کارش نمی‌آیند.

اما حتی این فرض که حیّ بتواند واژگانی را برای نامیدن چیزها جعل کند، از نظر ویتگنشتاین غیرقابل قبول است. زیرا به اعتقاد او تولید اصواتی معین در هنگام مواجهه با اشیا و امور علامت توانایی بر استفاده از زبان به شمار نمی‌آید. برای نشان دادن این توانایی چیزی بیش از همراه کردن اصوات با اشیا لازم است: «اگر شخصی را چنان تربیت کنید که در هنگام مشاهدهٔ یک شیء قرمزرنگ صوت خاصی را تولید کند، و در هنگام مشاهدهٔ یک شیء زردرنگ صوت دیگری، و قس علیهذا برای دیگر رنگها، او هنوز اشیا را با

رنگهایشان توصیف نمی‌کند».[1] می‌توان حیوانات را نیز چنان تربیت کرد که همچون شخص مورد اشارهٔ ویتگنشتاین عمل کنند یا آنکه ماشینی ساخت که در برابر رنگها واکنشی مشابه واکنش یادشده نشان دهد، اما حیوانات و ماشینها توانایی استفاده از زبان را ندارند. توانایی استفاده از زبان، مثلاً استفاده از نام رنگها در این مورد خاص، هنگامی مشخص می‌شود، که فرد بتواند واژه‌ها را، بر اساس قواعد موجود در زبان، به نحو صحیح در کاربردهای مختلف زبانی مورد استفاده قرار دهد. اما کاربردهای صحیح و ناصحیح در ظرف تعامل اجتماعی مشخص می‌شوند و محروم بودن حیّ از این‌گونه تعامل، به زعم ویتگنشتاین، بدین‌معناست که او از توانایی کاربرد صحیح واژگان بی‌بهره است و در نتیجه فاقد توانایی استفاده از زبان است.

به اعتقاد ویتگنشتاین، تجربه‌های درونی و نفسانی حیّ نیز، درست نظیر تجربه‌های بیرونی او، برای آنکه وی را به برساختن یک زبان درخور تفهیم و تفاهم انسانی قادر سازند کافی نیستند. بسیاری از فلاسفه بر این نظر هستند که تجارب شخصی (نظیر احساس گرسنگی و تشنگی یا درد و ناراحتی)، یا تجاربی در ارتباط با واقعیتهای بیرونی (نظیر برخورد با یک شیء صلب یا مشاهدهٔ تغییرات در محیط اطراف) که در همهٔ افراد کم و بیش مشترک است زمینه را برای تفهیم و تفاهم آنان با دیگران آماده می‌سازد. به این معنی که هر فرد به قیاس با آنچه نزد خود می‌یابد، به مقصود دیگران پی می‌برد. اما ویتگنشتاین معتقد است که زبان شخصی و خصوصی امکان‌پذیر نیست و در این خصوص تجارب شخصی به همان اندازهٔ تجارب بیرونی بی‌فایده‌اند. ویتگنشتاین از مفهوم «درد»، به عنوان مثال اعلای یک تجربهٔ درونی و برای ابطال این نظر استفاده می‌کند که تجربه‌های شخصی می‌توانند منشأ تولید مفاهیم عمومی و ایجاد زبان مشترک برای تفهیم و تفاهم میان آدمیان شوند.

استدلال خاص ویتگنشتاین، که به «استدلال [علیه] "زبان خصوصی"»

1. PI. ix, p. 187 e

شهرت یافته، متکی به جنبه‌های مختلف است که به برخی از مهمترین آنها در ذیل اشاره شده است:

۱. در نظر ویتگنشتاین یکی از علل اشتباه کسانی که می‌پندارند فاعل شناسایی به نحو ممتاز و ویژه به حالات ذهنی و نفسانی خود دسترسی دارد آن است که پنداشته‌اند همان‌گونه که ما با اشاره به یک خانه بدان نام «خانه» می‌نهیم، در مورد یک احساس درونی نظیر درد نیز با شاخصی درونی بدان اشاره می‌کنیم و نام «درد» بر آن می‌گذاریم. اما ویتگنشتاین اساساً به این نکته که ما امور و اشیا را صرفاً با اشاره به آنها و نامیدن آنها تعریف می‌کنیم، باور ندارد.[1] او به جای «تعریف از طریق اشاره»، از «آموزش دادن واژگان به وسیلهٔ اشاره» یاد می‌کند.[2] در شیوهٔ اخیر، گوینده یا یاددهنده، با اشاره به چیزها آنها را نام می‌برد، و شنونده یا یادگیرنده، با عمل کردن بر روی چیزها و با تکرار واژه‌هایی که از یاددهنده آموخته، به تدریج با معنای واژه (یعنی کاربردهای مختلف آن) آشنا می‌شود. ویتگنشتاین این امر را به قیاس با بازیهایی که کودکان در کودکستان انجام می‌دهند و در حین خواندن شعرهای کودکانه و انجام بازی، چیز می‌آموزند، «بازی زبانی» می‌نامد.[3]

ویتگنشتاین بر این باور است که زبان را نمی‌توان با اشاره به اشیا فراگرفت. زیرا کسی که بخواهد با اشاره معنای واژه‌ها را بیاموزد می‌باید پیشاپیش بر بخشی از زبان، یعنی بازی زبانی اشاره کردن، احاطه داشته باشد. وقتی به یک میز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «میز» مخاطب از کجا می‌فهمد منظورمان چیست. اینکه آیا کلّ میز یا صرفاً بخشی از اجزای آن، و یا نحوهٔ قرارگیری این شیء خاص در ارتباط با دیگر اشیا مورد نظر گوینده است، امری است که به نحو پیشینی نمی‌تواند بر مخاطب روشن باشد. نتایجی که ویتگنشتاین از این نکته اخذ می‌کند چنین است:

الف. برخلاف رهیافت مرسوم در میان بسیاری از فلاسفه و زبان‌شناسان، نامیدن مبنای معنا نیست.

1. PI. 1–6

2. ostensive teaching of words

3. PI. 7

ب. رابطهٔ نامیدن صرفاً محدود به اشاره کردن نیست بلکه می‌باید بر اساس شیوه‌ای که نامها و اشیا در زبان به‌کار گرفته می‌شوند درک شود. ویتگنشتاین به جز واژهٔ «کاربرد»[1] از واژه‌های «کارکرد»[2]، «هدف و غایت»[3]، «وظایف»[4] و «نقشها»[5] نیز به منظور توضیح نحوهٔ عمل واژه یا بیان[6] در زبان بهره می‌گیرد. توانایی در یک زبان منوط به آن است که شخص بتواند بیانها را در بازیهای زبانی مختلف به درستی به‌کار برد. ویتگنشتاین به فرمول «معنا کاربرد است»[7] به نحو اولی و اساسی به عنوان «تعریفِ» معنا نظر نمی‌کند بلکه از آن عمدتاً برای «ایضاح» این مفهوم مدد می‌گیرد. از نظر ویتگنشتاین تسلط بر زبان یعنی تسلط بر کاربرد قواعد استفاده از بیانها.[8]

قواعد به وسیلهٔ جمع و بر اساس توافق کسانی که در یک شکل زندگی با یکدیگر مشترک‌اند ساخته می‌شود و به صورت تجویزی کاربرد صحیح و ناصحیح بیانها را به اعضای آن جامعه ارائه می‌کند. ویتگنشتاین به منظور تأکید بر جنبهٔ عمومی و آشکار بودن رعایت قواعد و رد این نکته که می‌توان به صورت خصوصی از یک قاعده پیروی کرد، از واژه‌های «نهاد»[9]، «رسم و عرف»[10]، و «رَویّه»[11] در هنگام بحث از «پیروی از قواعد» استفاده می‌کند.[12]

مفاهیم «کاربرد»، «قاعده»، «شکل زندگی»، و «بازی زبانی» مدل دیگری از

---

1. use 2. function 3. aim & purpose 4. offices
5. roles 6. expression 7. meaning is use

۸. تفاوتی که در خصوص معنای «کاربرد» و نقش آن در فرایند معنابخشی به واژه‌ها برای ویتگنشتاین حاصل شده، چنان‌که گذشت ناظر به این نکته است که ویتگنشتاین متأخر برخلاف گذشته به این امر قائل نیست که زبان تنها دارای یک منطق یگانه و واحد است و کاربرد قواعد این منطق می‌تواند به برساختن قضایای معنادار و در نتیجه معنی بخشیدن به نمادها و علائم به‌کاررفته در قضیه منجر شود. او در دورهٔ دوم تلاشهای فکری خود، همان‌طور که در متن خواهد آمد، قول به وجود ذات و گوهر برای زبان را کنار گذارد و وجود منطقهای متنوع و متعددی را برای این پدیدار مورد تأکید قرار داد.

9. institution 10. custom 11. practice
12. PI. 143–242

چگونگی درک معنا را ارائه می‌کنند که با مدلی که بر اساس آن فهم معنای یک بیان یا واژه عبارت بود از دیدن چیزی با چشم عقل یا وقوع فرایندی در ذهن یا پدید آمدن حالتی در روان، تعارض دارد. از نظر او درک معنی یک بیان، نظیر تجربه کردن رنگ قرمز یا احساس درد نیست.[1] البته ممکن است درک یک بیان با احساس یا تجربهٔ خاصی همراه باشد اما این احساس بخشی از معنای آن بیان نیست. ویتگنشتاین در اینجا نظر تجربه گرایان را در این خصوص رد می‌کند که «معنا در تجربهٔ حسی پایه دارد». دو نتیجه از این رویکرد حاصل می‌شود.

اول: معنا را نمی‌توان با تداعی میان یک واژه و یک تجربهٔ حسی یا ذهنی شخص آموخت.

دوم: اینکه ما با کاربرد واژه‌ها در شرایط مختلف بدانها معنا می‌بخشیم منوط به آن نیست که در همهٔ این موارد تجربه‌های مشابهی داشته باشیم.

پس از تمهید این مقدمه، ویتگنشتاین یادآور می‌شود که اگر «تعریف از طریق اشاره»[2] در مورد امور بیرونی صحیح نباشد در مورد امور درونی به طریق اولیٰ چنین نخواهد بود. به اعتقاد ویتگنشتاین این تصور که ما احساسی درونی، مثلاً درد را، با مرتبط ساختن آن با یک واژه، می‌نامیم نادرست است. زیرا حتی اگر چنین عملی به نحو مستمر صورت گیرد باز هم بدین معنا نخواهد بود که یک احساس نامیده شده است: «صِرف مرتبط کردن درد با یک واژه، یا یک صوت، به معنای نامیدن آن نیست. اگر چنین باشد، سگی که در اثر ضربهٔ لگد ناله می‌کند، درد خود را نامیده است.»[3]

۲. ویتگنشتاین منکر این نکته است که افراد به حالات درونی و شخصی خود دسترسی مستقیم دارند. او استفاده از وجه اول‌شخص را برای معرفی حالات درونی بی‌معنی می‌داند. زیرا به اعتقاد او مفاهیم روان‌شناسانه به امور خصوصی و شخصی اِعمال نمی‌شوند. به عنوان مثال اینکه کسی بگوید

---

1. PI, 140, 154, 217–218 2. ostension 3. *Zettle*, 521

می‌دانم که درد دارم، از نظر ویتگنشتاین بی‌معنی است. او می‌پرسد: «به چه معنی احساسات من خصوصی هستند؟ ــ خوب، تنها من می‌توانم بدانم واقعاً درد دارم؛ دیگری تنها می‌تواند آن‌را حدس بزند. ــ به یک اعتبار این [سخن] نادرست است، و به اعتبار دیگر بی‌معنی. اگر واژهٔ "دانستن" را آن‌طور به‌کار می‌بریم که معمولاً به‌کار می‌رود (و مگر جور دیگر هم می‌توان آن‌را به‌کار برد؟)، در آن صورت دیگران غالباً وقتی درد می‌کشم [آن‌را] درمی‌یابند. ــ بله مع‌هذا نه با یقینی که من خود آن‌را می‌دانم! ــ در مورد من (جز به صورت شوخی) نمی‌توان گفت که می‌دانم که درد دارم. انتظار داریم این چه معنایی داشته باشد ــ احیاناً جز اینکه من درد دارم؟

در مورد دیگران نمی‌توان گفت که صرفاً از رفتار من احساسات مرا درمی‌یابند، ــ زیرا در مورد من نمی‌توان گفت که آنها را آموخته‌ام. من آنها را دارم.

حقیقت این است: اینکه دربارهٔ دیگران بگوییم آنان تردید دارند که من درد دارم معنی دارد؛ اما گفتن آن در مورد خود من معنی ندارد».[1]

مشکلی که به زعم ویتگنشتاین در اینجا بروز می‌کند ناشی از مسألهٔ «ارجاع به خود»[2] در زبان است که یک مشکل «دستور زبانی» به شمار می‌آید. اگر کسی بگوید من تردید دارم که درد دارم. یا بگوید که دردی وجود دارد اما مطمئن نیستم که به من تعلق دارد یا دیگری. در نظر عرف، چنین شخصی نه معنای واژهٔ درد را به خوبی فهم کرده است و نه فرق بین اول‌شخص و سوم‌شخص را متوجه شده است. ویتگنشتاین برای آنکه نشان دهد ما به حالات درونی خود دسترسی مستقیم و اختصاصی نداریم مثالی مطرح می‌کند.

اگر دربارهٔ خودم بگویم که تنها با رجوع به خود می‌دانم که واژهٔ «درد» به چه معناست ــ آیا نمی‌باید همین مطلب را در مورد دیگر مردم نیز

---

1. PI. 246
2. self−reference

بگوییم؟ و چگونه می‌توانم این یک مورد را این‌گونه غیرمسؤولانه تعمیم بخشم؟

حال فرض کنید کسی به من می‌گوید که او تنها با رجوع به خود است که می‌داند درد به چه معناست!ـ فرض کنید هر کس جعبه‌ای دارد که چیزی در آن است: ما آن‌را «سوسک» می‌نامیم. هیچ‌کس نمی‌تواند به درون جعبهٔ دیگری نگاه کند، و هر کس تنها با نگاه کردن به سوسک خود می‌گوید که می‌داند سوسک چیست. ـ اینجا کاملاً ممکن است که هر کس چیز متفاوتی در جعبهٔ خود داشته باشد. حتی می‌توان تصور کرد چنین چیزی دائماً در حال تغییر است ـ اما فرض کنید واژهٔ «سوسک» در زبان مردم کاربردی دارد. ـ اگر چنین باشد به عنوان نام یک شیء به کار نمی‌رود. چیز درون جعبه هیچ جایی در بازی زبانی ندارد؛ نه حتی به عنوان یک چیز: زیرا جعبه حتی ممکن است خالی باشد. ـ نه، می‌توان با چیزی که درون جعبه است [جعبه را به بخشهایی] قسمت کرد، آن چیز، هر چه که باشد، حذف می‌شود.

یعنی: اگر دستور زبانِ مربوط به احساس را برمبنای مدل «شیء و مورد اشاره» تفسیر کنیم، شیء به عنوان امر بی‌ربط از ملاحظاتمان طرد می‌شود.[1]

۳. ویتگنشتاین تأکید دارد برای آنکه بتوانیم چیزی را بنامیم باید معیاری برای کاربرد صحیح نام داشته باشیم. اگر در مورد احساسات، از اشارهٔ درونی استفاده می‌کنیم در آن صورت معیار کاربرد صحیح عبارت خواهد بود از حافظه. اما چه تضمینی برای کاربرد صحیح حافظه وجود دارد؟ ویتگنشتاین می‌گوید اگر من یک دفتر یادداشت روزانه داشته باشم و در آن هر بار که احساس (مثلاً درد) مشخصی دارم علامت S را ثبت کنم، از آنجا که هیچ محک خارجی برای سنجش اینهمانی احساس متأخر با احساس اولی جز

1. PI. 293

حافظه وجود ندارد در آن صورت هر آنچه که به نظر من «صحیح» برسد، برایم «صحیح» خواهد بود، ولو آنکه حافظه‌ام چندان قابل اعتماد نباشد. ما حتی اگر چنین بپنداریم که با همان احساس قبلی سر و کار داریم، باز هم ممکن است در نوبتهای بعد همان احساس قبلی را تجربه نکنیم. ویتگنشتاین از اینجا نتیجه می‌گیرد که «همان احساس» اگر قرار باشد به نحوی واقعاً صحیح به چیزی ارجاع داشته باشد، می‌باید از امری غیر از آنچه که احساس می‌کنیم نتیجه شود. یعنی ملاکی مستقل برای سنجش آن موجود باشد حال آنکه در مورد احساسِ چیزی ملاکی جز حافظه موجود نیست. به عبارت دیگر هیچ نوع معیار اینهمانی مستقل برای احساسات درونی موجود نیست.

۴. ویتگنشتاین تأکید دارد که مفاهیم، یعنی اجزای مشکّلهٔ اندیشهٔ ما، تنها می‌توانند در ظرف و زمینه «شکل زندگی» ما به دست آیند و فهم شوند. فراگیری مفاهیم، از رهگذر یادگیری زبان در درون یک جامعه (یعنی درون یک شکل زندگی یا نحوهٔ زیستِ) معین امکان‌پذیر است. این نکته نه‌تنها در خصوص آنچه که به صورت بیرونی تجربه می‌شود، که عیناً دربارهٔ مفاهیمی که بیانگر حالات و تجربیات درونی است نیز صادق است: «شما مفهوم درد را زمانی آموختید که زبانی را فراگرفتید.»[1] به اعتقاد ویتگنشتاین، رفتارِ نشان‌دهندهٔ درد یا دیگر احساسات درونی، در نحوهٔ عمل متعارف آدمی مبتنی بر قواعد عمومی مندرج است. این قواعد در جامعه به فرد آموزش داده می‌شود: «یک کودک به خود آسیب رسانده است و گریه می‌کند؛ سپس بزرگسالان با او حرف می‌زنند و به او شیوهٔ آه و ناله کردن و بعداً جملات را می‌آموزند. آنان به کودک رفتار تازه بیانگر درد[2] را آموزش می‌دهند.»[3]

۵. وجه اجتماعی فراگیری زبان و به تبع آن مفاهیم، در نحوهٔ کاربرد صحیح یا ناصحیح زبان متجلی می‌شود. هر فرد در درون یک جامعه در تعامل با دیگران شیوه‌های صحیح استفاده از کلمات را می‌آموزد. اینکه آیا فرد

---

1. PI, 384 2. new pain–behaviour 3. PI, 244

معنای آنچه را که بر زبان می‌آورد می‌داند یا نه، امری است که در عمل مشخص می‌شود. برای کودکان کم‌سال که تازه آغاز به یادگیری زبان کرده‌اند و نیز کسانی که یک زبان بیگانه را می‌آموزند این تجربه مکرر اتفاق می‌افتد که در ابتدای کار، واژگان را به صورت نادرست به کار می‌برند یا ساختها و قواعد دستوری را رعایت نمی‌کنند. به اعتقاد ویتگنشتاین، صِرف اینکه کسی احساس درونی خود را «درد» بنامد، نشان‌دهندهٔ این نیست که او معنای این واژه را فهمیده است. نشانهٔ این امر زمانی به دست می‌آید که فرد بتواند رفتارهایی را از خود بروز دهد که در عرف جامعه‌ای که او در آن زیست می‌کند، با حالت درد داشتن مرتبط دانسته می‌شود و عموم آن‌را به منزلهٔ رنج بردن شخص از درد تلقی می‌کنند.

برمبنای این مقدمات ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که به دلیل فقدان یک ملاک مستقل در خصوص امور درونی و شخصی، نمی‌توانیم در خصوص تشخیص «صحیح» احساس درونی سخن بگوییم.[1] از سوی دیگر صِرف همراه کردن اصوات (به نشانهٔ نامها) با حالاتی که نه خود نسبت به همانندی آنها با یکدیگر اطمینان داریم و نه دیگران به آن دسترسی دارند، نامیدن و مشخص کردن و استفاده از زبان به شمار نمی‌آید. زبان می‌باید با استفاده از قواعدی عمومی و مشترک مورد استفاده قرار گیرد و زبانی که چنین قواعدی را فاقد باشد اساساً زبان محسوب نمی‌شود. در زبان مورد استفادهٔ عامه برخلاف زبان خصوصی «معیارهای معینی در رفتار یک فرد وجود دارد که نشان می‌دهد او معنی یک واژه را درک نمی‌کند، و نمی‌تواند کاری با آن انجام دهد.»[2]

تأکید ویتگنشتاین بر امر اجتماعی ظاهراً مشکل فلاسفه‌ای نظیر دکارت

1. PI. 258 2. Pi. 262

را، که از رهیافتشان در قلمرو شناخت‌شناسی با عنوان «اصالت بنیاد»[1] یاد می‌شود، رفع می‌کند. معتقدان به این رهیافت مدعی‌اند که می‌باید برای همهٔ باورهایی که در نظام باور فرد موجود است، بنیادهایی تردیدناپذیر و یقینی فراهم آورد و آنها را بدین‌گونه موجّه ساخت. در نظر دکارت یک‌چنین مبنای یقینی را می‌توان با استفاده از دو ملاک وضوح و تمایز تحصیل کرد: تصوراتی که شخص به طور واضح و متمایز در خویش می‌یابد، بدیهی و بنابراین یقینی هستند.

اما مشکلی که برای این رهیافت رخ می‌نماید آن است که فاعل شناسایی، ولو به ادراکات شخصی خود دسترسی مستقیم داشته باشد و حتی در صورتی که این ادراکات بدیهی و یقینی باشند، با این ادراکات نمی‌تواند باورهای مربوط به عالَم خارج را به نحو یقینی موجّه سازد. دلیل این امر آن است که هر نوع قضاوت در خصوص عالَم خارج، و از جمله دربارهٔ دیگر افراد و رفتار آنان، ظاهراً برمبنای نوعی تمثیل و قیاس به نفس به انجام می‌رسد که استدلالی یقین‌آور و موجّه نیست. به این ترتیب، خطر نوعی ذهنیت گرایی (سوبژکتیویسم) این نوع رویکرد فلسفی را تهدید می‌کند.

به نظر می‌رسد مدل ویتگنشتاین که در آن معیار شناخت به عوض امر درونی، تجربه‌های بیرونی و مشترک قرار داده شده، می‌تواند بر این معضل شناخت‌شناسانه فائق آید. از سوی دیگر از برخی قراین چنین استنباط می‌شود که گویا رهیافت مختار ویتگنشتاین متأخر احیاناً برای محققانی که در حوزهٔ علوم اجتماعی فعالیت دارند نیز زمینه‌های تازه‌ای را برای انجام پژوهشها فراهم می‌آورد و در عین حال جنبه‌های عینی‌گرایانهٔ این‌گونه پژوهشهای تجربی را نیز محفوظ نگاه می‌دارد.

به عنوان نمونه مفهومی نظیر شکل زندگی یا این نظریه که معنا نه‌تنها امری عمومی و جمعی است و به صورت خصوصی و شخصی تعیّن پیدا

1. foundationalism

نمی‌کند، بلکه به ظرف و زمینه و متن نیز کاملاً وابسته است و صرفاً در چارچوب یک فرهنگ خاص محتوای کامل خود را ظاهر می‌سازد، می‌تواند برای دانشمندان علوم اجتماعی و کسانی که به تحقیق در خصوص جوامع، فرهنگها و تمدنهای گوناگون اشتغال دارند بسیار جالب توجه باشد. از نتایج مستقیم این رهیافت آن است که میان درک و فهم معانی موجود در فرهنگها و حضور در جوامع تولیدکنندهٔ آن فرهنگها رابطه‌ای وثیق برقرار است. فهم معانی بدون حضور فعال در فرهنگ خاصی که معانی مورد نظر در آن زاده شده‌اند، امکان‌پذیر نخواهد بود.

نتیجهٔ مهم دیگری که از آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر به دست می‌آید آن است که افراد هویت خود را از الگوهای زیست که در درون جامعه موجود است دریافت می‌کنند و با هیچ اندیشهٔ پیشینی یا فطری پا به جامعه نمی‌گذارند. به عبارت دیگر این جامعه است که افراد را می‌سازد. افراد همچون ظروفی خالی هستند که محتوای آنها در جوامعی که بدان تعلق دارند پر می‌شود. ویتگنشتاین تأکید می‌کند که محتواهای ذهنی شخصی و مستقل از اجتماع و رفتار جمعی امکان وجود ندارد. اندیشه در خارج از جامعه امکان‌پذیر نیست. امرِ شخصی[1] متکی به امر جمعی[2] است درست همان‌طور که جامعه مقدم بر فرد است. این نکته که جامعه نقش تام و تمام در برساختن هویات افراد دارد، علوم اجتماعی را که وظیفهٔ شناسایی کارکردهای مختلف «اجتماع» را عهده‌دار هستند از اهمیتی ویژه برخوردار می‌سازد.

ویتگنشتاین خود بر این باور است که وظیفهٔ علوم اجتماعی عبارت است از آشکار ساختن قواعدی که مردم بر اساس آن عمل می‌کنند. دیدگاه او در این زمینه متأثر از رهیافت فلسفی وی است. پیتر وینچ از شاگردان برجستهٔ ویتگنشتاین و نخستین مفسر آرای وی که با انتشار کتاب اندیشهٔ یک علم اجتماعی و رابطهٔ آن با فلسفه به صراحت بر ربط نزدیک میان آموزه‌های

1. personal
2. social

ویتگنشتاین و علوم اجتماعی تأکید ورزیده است، می‌گوید: «مسألهٔ اصلی جامعه‌شناسی، یعنی ارائهٔ تفسیری دربارهٔ ماهیت پدیدارهای اجتماعی به طور کلی، به قلمرو فلسفه تعلق دارد.»[1] نتیجه‌ای که از این‌گونه تأکیدات بر ارتباط نزدیک میان فلسفه (آن‌گونه که ویتگنشتاین تعلیم می‌دهد) و علوم اجتماعی حاصل می‌شود آن است که برای شناخت نتایجی که از رهگذر آموزه‌های ویتگنشتاین برای پژوهشهای علوم اجتماعی ظاهر می‌شود می‌باید تلقی خاص ویتگنشتاین از فلسفه را با دقت بیشتری مورد توجه قرار داد.

از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر فلسفه فعالیتی معرفت‌بخش به شمار نمی‌آید. هیچ نوع قضیهٔ فلسفی و نیز معرفت فلسفی وجود ندارد. وظیفهٔ فلسفه عبارت است از پاک کردن راه از خلطها و اشتباهات مفهومی که مانع از پذیرش شیوه‌های تدقیق موجود در زبان می‌شوند که به قواعد خاص اتکا دارند و به وسیلهٔ آنها هدایت می‌شوند. در فلسفه جایی برای نظریه‌پردازی وجود ندارد، زیرا در تأملات فلسفی، ما در درون شبکه دستور زبان که همچون تاری به دور ما تنیده است حرکت می‌کنیم، و پرسشهای فلسفی را با استفاده از قواعدی که برای کاربرد واژه‌ها موجود است و با آنها آشنایی داریم، منحل[2] می‌کنیم نه آنکه در تلاش برای حل‌کردنشان باشیم. مقصود از منحل کردن مسائل، ناپدید شدن آنها به واسطهٔ استفاده از صورت صحیح زبان است.

رویکرد ویتگنشتاین در این خصوص متکی بر این باور است که چیزی تحت عنوان قواعد ناپیدایی که بدون شناخت مورد تبعیت قرار گیرند، یا اکتشاف معانی واقعی برای کاربرد واژه‌ها، به نحوی که دیگرِ استفاده کنندگان از زبان از آن بی‌اطلاع باشند، وجود ندارد. مسائل فلسفی ناشی از گرفتار آمدن در چنبر قواعد زبانی یا جنبه‌های خطابرانگیز زبان است. نظیر اینکه از مقایسهٔ

---

1. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy,* London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

2. dissolve

عباراتی مانند «انسان حریص است» و «انسان موجود است» این توهم برای بسیاری از فلاسفه پیدا شده که وجود نیز محمولی مرتبهٔ اول است که به افراد حمل می‌شود. یک منشأ دیگر ظهور مسائل فلسفی که باز هم ناشی از کاربرد نادرست زبان است فرافکنی توصیه‌های مربوط به نحوهٔ نمایش و ارائهٔ پدیدارها، بر روی واقعیت است که به حصول این باور نادرست می‌انجامد که بپنداریم با ضرورتهای متافیزیکی در عالَم مواجه شده‌ایم (نظیر این قول که «هیچ می‌تواند یکسره سبز و سرخ باشد».) ویتگنشتاین با نظر به کژتابیهای زبان که به زعم وی منشأ اصلی ایجاد «مسائل یا معماهای فلسفی» است، تکاپوی فکری خود را در پژوهشهای فلسفی یک پژوهش گرامری لقب می‌دهد: «بنابراین، پژوهش ما یک پژوهش گرامری است. این نوع پژوهش با رفع بدفهمیها به مسألهٔ ما نور می‌تاباند. بدفهمیهای مربوط به کاربرد واژه‌ها، که از جمله به واسطهٔ برخی مشابهتها میان صور بیان در بخشهای مختلف زبان پدید می‌آید. ــ برخی از آنها را می‌توان با جایگزین کردن یک صورت بیان به عوض دیگری از میان برد؛ این را احیاناً می‌توان "تحلیل" صور بیانهایمان نامید، زیرا این فرایند گاهی اوقات شبیه تجزیهٔ یک شیء است.»[1] پژوهش گرامری در این کاربرد به معنای بررسی در ساختار منطقی یا در ژرف‌ـگرامر است که با گرامر ظاهری که به وسیلهٔ متخصصان دستور زبان مورد استفاده قرار می‌گیرد تفاوت دارد.[2]

از دیگر علل پیدایش «مسائل فلسفی» به زعم ویتگنشتاین انتظار نادرست داشتن از برخی مفاهیم و از آنها چیزی را طلبیدن است که درخور مفاهیم یا مقولات دیگر است، مثل اینکه انتظار داشته باشیم آنها از عهدهٔ انجام انواع معینی از تبیین برآیند. حال آنکه وظیفهٔ فلسفه تبیین امور نیست. روشهای فلسفه کاملاً توصیفی است: «فلسفه صرفاً هر چیز را در برابر ما قرار می‌دهد، و نه چیزی را تبیین می‌کند و نه استنتاج. ــ چون هر چیز عریان در برابر ما قرار

1. PI. 90 2. PI. 664

می‌گیرد تا دیده شود، چیزی برای تبیین نمی‌ماند. زیرا مثلاً آنچه پنهان است، مورد علاقهٔ ما نیست.»[1]

وظیفهٔ فلسفه عبارت است از روشنگری مفهومی و منحل ساختن (و نه حل کردن) مسائل فلسفی. هدف فلسفه کسب معرفت بیشتر نیست، بلکه دستیابی به درک بهتر از موقعیت خویش است. فلسفه به این اعتبار، برخلاف آنچه که فیلسوفان گذشته می‌گفتند، کوششی در جهت سیستم‌سازی و پرداختن به مسائل متافیزیکی و ایجاد مبنایی عقلانی برای باورها نیست، بلکه نوعی توصیف امور است که ما را از تصورات نادرست و سوء فهمهای ناشی از تلقی‌مان دربارهٔ نحوهٔ کارکرد زبان شفا می‌بخشد: «نحوهٔ تعامل یک فیلسوف با یک پرسش نظیر نحوهٔ تعامل با یک بیماری است.»[2]

ویتگنشتاین متأخر برخلاف فیلسوفان تحلیلی، کار فیلسوف را ارائهٔ دلایل عقلی یا بررسی نقادانهٔ این‌گونه دلایل تلقی نمی‌کند. به اعتقاد او وظیفهٔ فیلسوف در پژوهشهای فلسفی خود آن است که ببیند مردم چگونه در کاربردهای متعارف از زبان مدد می‌گیرند. این نکته می‌تواند تا اندازه‌ای جاذبهٔ رهیافت فلسفی ویتگنشتاین را، برای فی‌المثل انسان‌شناسان، روشن سازد. دیدگاههای ویتگنشتاین متأخر در عین حال از برخی جهات با دیدگاههای جامعه‌شناسی نظیر مارکس بی شباهت نیست. مارکس عمدهٔ کاوشهای خویش را در حوزهٔ علوم اجتماعی به انجام رساند، اما چنان‌که می‌دانیم مارکس نیز فلسفه را نوعی فعالیت به شمار می‌آورد که هدف آن تبیین عالَم نیست بلکه تغییر آن است. از دیدگاه او نیز زبان از رهگذر تعاملهای اجتماعی ظهور می‌کند. و بالاخره اینکه مارکس نیز همچون ویتگنشتاین بر آن است که آگاهی آدمیان تعیّن‌بخش هستی آنها نیست، بلکه هستی اجتماعی آنان است که آگاهیشان را تعیّن می‌بخشد. به عبارت دیگر در نظر این دو متفکر این پرسش مشهور که «بگو چگونه می‌اندیشی تا بگویم کیستی؟» باید با این

1. PI. 126 2. PI. 255

پرسش تعویض شود که «بگو که کیستی ــ به کدام طبقهٔ اجتماعی یا شکل زندگی تعلق داری ــ تا بگویم چگونه می‌اندیشی؟»

بر اساس آنچه گفته آمد می‌توان بیش و کم چارچوب روش‌شناسانه‌ای را که به اعتبار آموزه‌های ویتگنشتاین برای پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی شکل می‌گیرد مشخص ساخت. از جمله این آموزه‌ها آنکه وظیفهٔ عالِم علوم اجتماعی تبیین امور و پدیدارها (به معنای یافتن علل ناپیدا و پنهان برایِ آنها) نیست بلکه همّ این محققان می‌باید صرفاً مصروف توصیف اموری شود که در حوزهٔ تخصصی خود با آن مواجه می‌شوند. در این حال اگر سخن از علت نیز در کار آید، مقصود نوعی توالی و مقارنهٔ رویدادهاست، یعنی علیت به تعبیری که هیوم در نظر داشت، نه علیت در نظر فلاسفهٔ رئالیست.

در توصیف امور، اصل راهنمای محقق علوم اجتماعی، برمبنای دیدگاههای ویتگنشتاین متأخر، عبارت است از توجه به معانی به کار گرفته‌شده در «بازیهای زبانی» که در تعاملات اعضای یک «جامعه» خاص که برخوردار از یک «شکل زندگی» معین هستند مورد استفاده قرار می‌گیرد. محقق علوم اجتماعی به عوض آنکه در پی تعلیل امور (به معنای رئالیستی کلمه) و یافتن ریشه‌های آنها و ارائهٔ فرضیه و نظریه باشد، می‌باید با بهره گیری از شیوهٔ «چرخش زبانی» به توصیفاتی توجه کند که در زبانِ متعارف جامعه‌ای که مشغول تحقیق در آن است در خصوص موضوع یا موضوعاتِ مورد کاوش وی بازگو می‌شود. او می‌باید به مدد این توصیفات و با در نظر گرفتن سازوکارها و قواعد ناظر به نحوهٔ کاربرد زبان متعارفِ مورد استفادهٔ جامعه تحت بررسی، تصویری کلامی ترسیم کند که عبارت است از شبکه‌ای از بیانهای وصفی در سطوح مختلف از موضوع مورد نظر و امورَ مقارن با آن. اما انجام این وظیفه از عهدهٔ محققی که در مقام یک «ناظر بیرونی» به بررسی شرایط یک جامعه پرداخته برنمی‌آید. محقق می‌باید به یکی از اعضای جامعهٔ

مورد پژوهش خود بدل شود و در شکل زندگی آن مشارکت ورزد تا بتواند به فهم «معانی» برمبنای کاربرد آن در بازیهای زبانی آن جامعه نایل شود.

دانشمندی که به این شیوه به پژوهش در خصوص پدیدارهای اجتماعی می‌پردازد احیاناً می‌تواند مدعی شود که اتخاذ رهیافت پیشنهادی او را از مظان اتهامی که عمدتاً در قرون نوزدهم و بیستم متوجه عالمان اجتماعی بوده، خارج خواهد ساخت. عالمانِ علوم اجتماعی طی دو قرن گذشته غالباً با غرض‌ورزی، اِعمال سلیقه‌های خاص و عدم توجه به مسائل از منظر اعضای جوامع مورد تحقیق، عمل کرده‌اند و پژوهشهایشان آغشته به رنگ و بوی ایدئولوژیهای حاکم بوده است. به عنوان مثال شماری از انسان‌شناسان و یا شرق‌شناسان سرشناس دو قرن گذشته از جانب منتقدان متهم شده‌اند که با ملاکهای نژادپرستانه یا متکی به پیش‌فرض برتری غربیان به بررسی جوامع دیگر پرداخته‌اند.[۱] اما دانشمندی که از رهیافت ویتگنشتاین برای کاوشهای اجتماعی خود بهره گرفته می‌تواند ادعا کند که نتایج تحقیقات او در صورتی منطبق با آموزه‌های روش‌شناسانه چارچوب انتخابی‌اش خواهد بود که خود وی تا حد امکان به یکی از اعضای جامعه‌ای که سرگرم بررسی آن است بدل شده باشد. این میزان نزدیک شدن به موضوع مورد بررسی، به مراتب بیش از ترازی است که از رهگذر «همدلی»[۲] با موضوع برای محقق حاصل می‌شود.

چنین به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از شیوهٔ پیشنهادی ویتگنشتاین، در عین حال می‌تواند علوم اجتماعی را از مشکلی که از ابتدا با آن روبرو بوده است، یعنی فقدان روشی که این علوم را از علوم تجربی متمایز کند، رها سازد. شماری از محققان در حوزهٔ علوم اجتماعی بر این نکته تأکید داشته‌اند که علوم اجتماعی به واسطهٔ آنکه با رفتار آدمی در حیطهٔ عمومی سر و کار دارد، ماهیتاً با علوم طبیعی که به بررسی رفتار مادهٔ بی‌جان اشتغال دارند

---

۱. در این خصوص از جمله بنگرید به کتاب پرتأثیر ادوارد سعید با عنوان شرق‌شناسی
Edward W Said, *Orientalism*, Penguin Books, 1978.

2. empathy

متفاوت است. علی‌رغم این تأکید، غالب پژوهشگرانی که در حوزهٔ علوم اجتماعی به‌کاوش سرگرم بوده‌اند، در بسیاری از موارد با استفاده از روشهای علوم طبیعی پژوهشهای خود را دنبال کرده‌اند.

اما بر اساس آنچه گفته آمد چنین می‌نماید که استفاده از رهیافت ویتگنشتاین برای عالمان اجتماعی نه‌تنها روشی ویژه و متمایز در اختیار آنان قرار می‌دهد که حوزهٔ علوم اجتماعی و روش‌شناسی مورد استفاده در آن‌را از حوزهٔ علوم طبیعی جدا می‌سازد، که افزون بر آن رشتهٔ تخصصی این عالمان را به پراهمیت‌ترین حوزهٔ تتبع و کاوش بدل می‌کند. از آنجاکه برمبنای دیدگاه ویتگنشتاین، آدمی و اندیشه‌هایش و محصولاتی که به مدد اندیشه پدید می‌آورد، اعم از محصولات فکری و تکنولوژیک، همگی ساخته و پرداختهٔ اجتماع‌اند، پژوهشهایی که ناظر به امور اجتماعی هستند، از بالاترین درجهٔ اهمیت برخوردار می‌شوند. این عالمان علوم اجتماعی هستند که با تکمیل توصیفاتی که از پژوهشهای خود در جوامع مختلف فراهم آورده‌اند (خواه این جامعه یک قبیلهٔ دور از تمدن و بدوی باشد و خواه یک گروه از افراد که در یک حزب یا یک مؤسسه یا یک آزمایشگاه علمی با یکدیگر همکاری دارند و خواه کسانی که برمبنای یک باور به یکدیگر پیوند خورده‌اند و امت یا ملتی را پدید آورده‌اند) این نکته را آشکار می‌سازند که در هر مجموعه یا گروه یا جامعه چه **قواعدی** تعیین‌کنندهٔ نحوهٔ کاربرد بیانهای زبانی است و تعامل میان افراد را امکان‌پذیر می‌سازد و در این شکل زندگی چه نوع شخصیتی شکل می‌گیرد و کدام عملکردها فاقد معنی است.

این نوع رهیافت، چنان‌که هم‌اکنون در دورانی که از آن با عنوان دوران مابعد_مدرن یاد می‌کنند شاهد هستیم، از جمله موجب می‌شود تا پژوهشهای علت‌جویانه، علت به معنای هیومی کلمه یعنی توصیف رویدادها، جایگزین تحقیقاتِ دلیل_بنیاد شود و فلسفه که وظیفه‌اش ارائهٔ دلایل است، با تعبیر خاصی که ویتگنشتاین و برخی شارحان وی، نظیر وینچ، از آن ارائه می‌کنند، به درون شعبه‌های علوم اجتماعی و تجربی رانده شود.

توجه به علل در برابر دلایل، در عین تأکید بر توصیف امور و پدیدارها درعوض تبیین آنها، احیاناً می‌تواند رهیافت ویتگنشتاین را تا حدودی به رویکرد پوزیتیویستها یا تجربه مسلکها که علیت را معادل توالی میان پدیدارها می‌دانند و توصیف را بر جای تبیین می‌نشانند، نزدیک سازد. اما ویتگنشتاین متأخر، در مخالفت با رویکرد متعارف تجربه‌مسلکان که متکی به نوعی رفتارگرایی فردی است، تأکید دارد که معنای رفتار افراد را نمی‌توان به نحو مجزا و جدا از جمع دریافت. این معنا تنها در ظرف و زمینهٔ ارتباط اجتماعی قابل فهم است:

> چگونه می‌توان رفتار آدمی را توصیف کرد؟ یقیناً تنها با ترسیم اَعمال مجموعه‌ای از آدمیان، در همان حال که با یکدیگر تعامل می‌کنند. آنچه قضاوت ما، مفاهیم ما و واکنشهای ما را تعیین می‌کند، آن چیزی نیست که یک فرد هم‌اینک در حال انجام آن است، بلکه کلّ مجموعه درهم و برهم افعال آدمی است، یعنی زمینه‌ای که تنها در قیاس با آن می‌توان عمل یا فعلی را مشاهده کرد.[1]

به عبارت دیگر هرچند ویتگنشتاین همچون تجربه‌گرایان کلاسیک بر اهمیت تجربه تأکید می‌ورزد اما برخلاف آنان مصداق این نوع تجربه را امور شخصی و درونی به شمار نمی‌آورد بلکه بر تجربه بیرونی و جمعی و گروهی و در درون یک «شکل زندگی» تأکید دارد. تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین در قلمرو علوم اجتماعی را می‌توان با استفاده از نمونه‌های پژوهشهایی که از جانب محققانی به انجام رسیده که دیدگاههای ویتگنشتاین را در حوزهٔ مورد علاقهٔ خود به کار گرفته‌اند، بهتر مشاهده کرد. یک نمونهٔ درخور ذکر پیتر وینچ است که پیشتر اشاره شد برمبنای آموزه‌های ویتگنشتاین رهیافت تازه‌ای را برای عالمان علوم اجتماعی پیشنهاد کرده است. وینچ با استفاده از آرای ویتگنشتاین کوشید جهت‌گیری آن دسته از دانشمندان علوم اجتماعی

---

1. *Zettle*: 567

که متدولوژی خود را بر مبنای نوعی تقلید سطحی از روش علوم طبیعی قرار داده بودند و پاره‌ای مفروضات این علوم را، به خصوص آن‌گونه که به وسیلهٔ اصحاب حلقهٔ وین معرفی شده بود، پذیرفته بودند تغییر دهد. او با بهره گیری از مفهوم «بازیهای زبانی، و شکل زندگی» مدعی شد میان روش علوم اجتماعی و علوم طبیعی تفاوت کامل برقرار است و به شیوهٔ ویتگنشتاین متأخر که رهیافتهای صوری به معنا را کنار گذارد، با رهیافتهای صوری و منطقی در علوم اجتماعی به مخالفت برخاست و با برقرار کردن تناظر میان بازیهای زبانی مختلف و عملکردهای اجتماعی گوناگون، یادآور شد که چون این هر دو تابع قاعده هستند، بنابراین در هر دو قلمرو، معنا و فهم، تابع ظرف و زمینه است ــ خواه زمینهٔ زبانی (نظیر گفتار شفاهی یا متن) و خواه بافت اجتماعی.

در نظر وینچ مفهوم «امر اجتماعی» در یک عمل و فعل اجتماعی، یا نوعی شکل زندگی خاص معنی می‌یابد. او در خصوص روشهای تحقیق در علوم اجتماعی تأکید کرد که داده‌های علوم تجربی همواره نیازمند تفسیر هستند و صرفاً در ارتباط با یک بازی زبانی خاص و یک شکل زندگی مرتبط با آن فهمیده می‌شوند و از اینجا نتیجه گرفت که در علوم اجتماعی یک جنبهٔ ضرورتاً ذهنی و سوبژکتیو (نفسی) و واجد مشخصهٔ تفسیرپذیری، موجود است که نمی‌توان آن‌را حذف کرد.

وینچ با بهره گیری از یکی از آموزه‌های ویتگنشتاین متقدم که نزد ویتگنشتاین متأخر از اهمیت و گستردگی بیشتری برخوردار شد، تأکید ورزید که چون مرزهای زبان هر فرد مرزهای عالَم او را مشخص می‌سازد و چون شمار زیادی زبان وجود دارد، بنابراین هر یک از ما در عرصهٔ فهم با محدودیتهایی خاص خود روبرو هستیم، محدودیتهایی که در زبان و در "صور عقلانیت" ما مضمر است.[1] به این ترتیب، به اعتقاد وینچ در فهم هر

1. Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», in *Rationality*, ed. by Bryan

پدیدار، مسألهٔ اصلی عبارت می‌شود از تفاوت در معیارهای عقلانیت که ناشی از تفاوت زبانهای مورد استفاده افراد است، به عبارت دیگر همان‌گونه که به گفتهٔ ویتگنشتاین متأخر ذات واحدی برای زبان نمی‌توان در نظر گرفت، سخن گفتن از مفهوم عقلانیت واحد و عام نیز موجّه نیست. هر زمان که دربارهٔ معیارهای عقلانیت سخن می‌گوییم باید سؤال کنیم «معیار چه کسی؟»[1] به دیگر سخن به واسطهٔ وجود بازیهای زبانی مختلف و وجود رابطهٔ اینهمانی میان زبان و اندیشه، نمی‌توان از تنها یک ملاک عام و کلی عقلانیت سخن گفت. وینچ در این خصوص به تصریح می‌گوید: «فهم اَشکال مختلف به خود می‌گیرد، هیچ هنجار کلی فهم وجود ندارد.»[2]

در بحثی در خصوص تحقیق ایوانز-پریچارد دربارهٔ مردم قبایل آزانده، وینچ می‌نویسد «یک فرد قبیلهٔ آزانده بدون رمل و اسطرلابش به کلی گیج و پریشان خواهد بود. در این حال سکان اصلی زندگی او مفقود است.»[3] به اعتقاد وینچ، رمل و ابزار غیبگویی آزانده برای او همان نقشی را بازی می‌کند که محاسبات ریاضی یا ساعت برای یک انسان مدرن. هرچند آزانده کم و بیش در محیط طبیعی اطراف خود همان چیزهایی را می‌بیند که انسان ساکن جوامع مدرن می‌بیند اما فهم او از علیت و چرایی وقوع چیزها چنان با انسان مدرن متفاوت است که از دیدگاه معرفت جدید مشکل می‌توان شیوه عمل او را درک کرد. زمانی که پرسش مربوط به فهم عمل آزانده به میان آید، وینچ یادآور می‌شود که باید پرسید این سؤال از چه کسی پرسیده می‌شود. عمل آنان برای خودشان قابل فهم است. اما برای ما نه. وینچ می‌نویسد:

«نمی‌توان صوری راکه عقلانیت در فرهنگ یک جامعهٔ انسانی خود را در قالب آنها بیان می‌کند، به سادگی برحسب تلائم منطقی قواعدی بیان کرد که

→ R. Wilson, Oxford, Blackwell, 1970, 92.

1. *Ibid*, p. 98

2. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 102.

3. op. cit., «Understanding a Primitive Society», p. 86.

افعال و کنشها بر طبق آنها در آن جامعه به اجرا درمی‌آیند. زیرا... به جایی می‌رسیم که در آن حتی در موقعیتی نیستیم که، بدون مطرح ساختن پرسشهایی در خصوص معنایی که دنبال کردن آن قواعد در جامعهٔ مورد بحث دارد، [بتوانیم] معین سازیم در ظرف و زمینه و متن این‌گونه قواعد، چه چیز متلائم است و چه چیز چنین نیست».[۱]

به ادعای وینچ مفاهیم اساسی معرفت‌شناسانه نظیر بیّنه، تأیید، و عدم تناقض، از فرهنگ ما به فرهنگ آزانده تفاوت پیدا می‌کند و به این اعتبار نمی‌توان از دیدگاهی فرا-فرهنگی به نقد فرهنگهای دیگر پرداخت. هر جامعه‌ای معیارهای عقلانیت خاص خود را دارد از آن‌رو که زبان خاص خود را دارد و در هر زبان شیوه‌های خاصی برای مشخص ساختن صحیح از خطا موجود است. به این اعتبار ما تنها می‌توانیم از «معیارهای خود و دیگران» سخن بگوییم و از «معیارهای عام و فراگیر» بی‌بهره خواهیم بود.

از جمله دیگر پژوهشگرانی که در حوزهٔ علوم اجتماعی از آرای ویتگنشتاین متأخر بهرهٔ زیادی برده‌اند، جامعه‌شناسان معرفت متعلق به مکتب ادینبورو هستند که برنامه‌ای را موسوم به برنامهٔ تمام‌عیار یا حداکثری[۲] برای حوزهٔ جامعه‌شناسی معرفت ارائه کرده‌اند. مدعای اصلی این گروه از جامعه‌شناسان معرفت آن است که معرفت علمی را می‌باید با توجه به عوامل اجتماعی و علایق عالمان مورد مطالعه قرار داد نه آنکه به شیوهٔ فلاسفهٔ علم به بررسی ساختارهای درونی نظریه‌های علمی اقدام ورزید. از دیدگاه جامعه‌شناسان مکتب ادینبورو مناسب‌ترین شیوه برای شناخت معرفت علمی انجام پژوهشهای جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه یا باستان‌شناسانه (باستان‌شناسی معرفت) و نظایر آن است. معرفت، چنان‌که فلاسفه در گذشته می‌پنداشتند عبارت نیست از باور صادق موجّه، بلکه

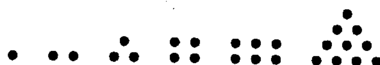
---

۱. همانجا، صص ۹۳ـ۹۴.

2. Strong Programme

معرفت، هر آن‌چیزی است که انسانها، یا گروههای انسانی، مثلاً جامعهٔ علمی در یک دورهٔ خاص، معرفت به شمار می‌آورند.

تفاوت عمدهٔ رهیافت حداکثری جامعه‌شناسان عضو مکتب ادینبورو با نسلهای قدیمی‌تر جامعه‌شناسان معرفت، مانند کارل مانهایم، در آن است که در حالی که جامعه‌شناسان معرفت در گذشته میان آنچه که علوم فرهنگی (به معنای علوم انسانی و اجتماعی) می‌نامیدند، و علوم تجربی و ریاضیات، تفاوت قائل می‌شدند و تنها علوم دستهٔ اول را تابع تأثیر عوامل اجتماعی و نیات فاعل شناسایی به شمار می‌آوردند، جامعه‌شناسان مکتب ادینبورو، به اقتفای ویتگنشتاین، همهٔ معارف، از جمله ریاضیات و منطق، را تابع شکل زندگی جوامع مختلف می‌دانند. به عنوان مثال، دیوید بلور از بنیانگذاران مکتب ادینبورو با استناد به آرای جان استوارت میل که معتقد بود اصول ریاضیات به طور استقرایی و از مشاهدات تجربی به دست آمده است به نقد دیدگاه فرگه در خصوص عینی بودن معرفت ریاضی می‌پردازد و از فیثاغوریان یاد می‌کند که با استفاده از نقطه‌های فیزیکی (اعداد فیزیکی) میان حساب و هندسه پل زده بودند. به اعتقاد بلور، فیثاغوریان به اعداد مربع و مثلث و مستطیل قائل بودند، یعنی اعدادی مشابه نمودار ذیل:



حال آنکه این قبیل اعداد در نظر فرگه، که اعداد را با استفاده از نظریهٔ مجموعه‌ها تعریف می‌کرد، مضحک و غیرقابل قبول می‌نمایند. جامعه‌شناسان مکتب ادینبورو به پیروی از ویتگنشتاین متأخر حتی منطق را نیز امری اعتباری و محصول اشکال زندگی می‌دانند و اعتبار عام اصل عدم تناقض را مورد تردید قرار می‌دهند:

منطق... توده‌ای از شیوه‌های مکرر اعتباری[1]، تصمیمات، محدودیتهای عملی، احکام و قضاوتها، کلمات قصار، و قواعد دلخواهانه[2] است. فقدان آشکار عدم ضرورت در پذیرش مفروضات آن، یا قبول تعاریف عجیب و پیچیدهٔ آن، نکته‌ای است که می‌باید توجه هر ناظر خوشبین را به خود جلب کند. چرا باید مفهوم «استلزام» را که برمبنای آن می‌توان از یک تناقض هر قضیه‌ای را نتیجه گرفت، قبول کرد. چه دلیل موجهی برای پذیرش سیستمهای منطقی وجود دارد که [استفاده از آنها] مستلزم انحراف اساسی و منظم از کاربرد متعارف کلمات مهمی مانند «اگر»، «آنگاه»، و «و» است؟ ویژگی الزام‌کنندهٔ منطق، به عنوان یک مجموعه از اعتبارات و سنتهای دشوارفهم و دیریاب، از شمار معینی از اغراضی که به نحوی محدود و مقید تعریف شده‌اند و از عادات و کاربردهای نهادی‌شده منتج می‌شود. حجیّت آن اخلاقی و اجتماعی است، و به این اعتبار مادهٔ قابل تحسینی برای پژوهشها و تبیینهای جامعه‌شناسان به شمار می‌آید.[3]

نمونهٔ درخور ذکر دیگری از کاربرد دیدگاههای ویتگنشتاین در حوزهٔ علوم اجتماعی، به معنای وسیع کلمه، مدلی است که به وسیلهٔ دان کیوپیت متألهٔ انگلیسی متأثر از ویتگنشتاین برای توصیف ایمان دینی پیشنهاد شده است. کیوپیت با تأکید بر این آموزه که هر جامعه مظهر یک «شکل زندگی» خاص است و برمبنای «قواعد خاص» خود که بر «بازیهای زبانی» رایج در آن حاکم است، هویت افراد عضو آن جامعه و ذهنیت آنان را شکل می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که «شناخت» عبارت است از تصاویری که در قالب مفاهیم و کلمات مورد استفاده در جامعه به افراد عرضه می‌شود و «واقعیت» روایتی

1. conventional routines 2. ad hoc

3. Barry Barnes and David Bloor, «Relativism, Rationalism, and Sociology of Knowledge,» in: *Rationality and Relativism*, edited by Martin Helis and Steven Lukes, Basil Blackwell, 1982, p. 45

است که هر زبان رایج در یک شکل زندگی برای اعضای خود بازگو می‌کند. برای اعضای یک جامعه «پری و اژدها و سحر و جادو و طلسم» امور واقعی به شمار می‌آیند و برای جامعهٔ دیگر «ژن و اتم و الکترون». از آنجاکه نمی‌توان از واقعیتی مستقل از اشکال زندگی سخن گفت، از حقایق عام و کلی و فراچارچوب نیز نمی‌توان دم زد. ارزشهای اخلاقی و معنوی نیز مشمول همین حکم واقع می‌شوند به این معنی که آنها نیز وابسته به هر شکل زندگی خاص هستند:

افلاطون تحت تأثیر این باور که هر واژهٔ مهم دلالت بر نوعی هستی دارد، عالَم آسمانی خود را با معجون عجیبی از ارزشها، تصورات منطقی، اعیان ریاضی، اسامی عام، ارواح انسانی و کیفیات انباشت. امروزه، با تفکیک فزایندهٔ معرفت، شناخت‌شناسی ما بسی فرهیخته‌تر شده است و دیگر این تلنبارهای عجیب و غریب اساطیری را نمی‌پذیرد. درعوض می‌کوشیم تا با نگرش دقیق به راههای مختلفی که در زبان به‌کار بسته می‌شود، آشفتگیها را برطرف کنیم. عادت دیرین ذهن به شیء‌ـانگاری که جهان را پر از موجودات غیبی می‌کرد، دیگر به‌کار نمی‌آید. ارزشهای اخلاقی را می‌توان بسیار بهتر به شیوه‌های دیگر توضیح داد. آنچه دربارهٔ ارزشها گفته شد، دربارهٔ خدا هم صادق است... همان‌طور که عدالت و حقیقت را نبایستی موجودات مستقلی پنداشت، خدا را هم نباید اَبَر‌ـشخصی عیناً موجود انگاشت... وقتی می‌گوییم خدا مقصودمان همان هدفهای اخلاقی و معنوی است که باید پی بگیریم... خدای راستین، خدا به مفهوم نوعی موجود محتشم ماورای طبیعی نیست، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست... ما می‌گوییم که آموزه‌های دینی همه تجویزی است نه اِخباری، و مستور در نماد است... و اصولاً چرا می‌باید گونه‌ای حیات دینی را بر گونه‌ای دیگر ترجیح داد؟ کی‌یر کگور پاسخ ما را داده و شکل دفاع استدلالی مدرن از دین را نشان داده است. روش او این است که مانند داستان‌نویسان، هر نوعِ خاص حیات را از درون تبیین می‌کند و لزومی نمی‌بیند که این را با هیچ‌گونه واقعیتِ به اصطلاح بیرونی متافیزیکی

بسنجد. کافی است ارزشهای موجود در این یا آن شکل از زندگی و منطق درونی‌اش را کشف کنیم و نیز امکاناتی را که مترتب بر آن است نمایان سازیم. با این روش چه‌بسا بتوان کاملاً از درون نشان داد که این یا آن نوع حیات مآلاً به مشکل برمی‌خورد و این مشکل را فقط با انتقال به نوع دیگری حیات می‌توان رفع کرد (و مقصود کی‌یرکگور از «جهش ایمان» که می‌گویند جهشی خردگریز است، صرفاً همین است).[۱]

در رهیافت ویتگنشتاین، همان‌گونه که کیوپیت نیز بازگو می‌کند، صدق امری درون‌سیستمی است و صرفاً در چارچوب سیستمهای مفهومی خاص اشکال زندگی کاربرد و معنا دارد. اما سیستمهای مفهومی برساختهٔ شکل زندگی هستند بنابراین اگر نحوهٔ زیست افراد با یکدیگر تفاوت داشته باشد، مفاهیم مورد استفادهٔ آنان و بالتبع فهم و درکشان نیز تفاوت پیدا می‌کند. یعنی به یک اعتبار هر یک ساکن جهانی متفاوت از جهان دیگران خواهند بود. ویتگنشتاین خود با صراحت بر این نکته تأکید ورزیده است: «می‌خواهم بگویم: تعلیم و تربیتی کاملاً متفاوت با آنچه ما داریم می‌تواند بنیادی شود برای مفاهیمی کاملاً متفاوت. زیرا در اینجا حیات به گونهٔ دیگری جریان می‌یابد.»[۲] این نکته از سویی تا اندازهٔ زیادی یادآور آموزه‌ای است که ویتگنشتاین متقدم در پژوهشهای فلسفی مطرح ساخت دایر بر اینکه: «مرزهای عالَم من همان مرزهای زبانم است.»[۳] و از سویی یادآور این آموزهٔ مارکس که جایگاه طبقاتی افراد، جهان‌بینی‌شان را شکل می‌دهد. رد پای این آموزه را می‌توان در بسیاری از اندیشوران و نویسندگان قرن حاضر، از باشلار و کویره و تامس کوهن گرفته تا فوکو و نویسندگان پست‌مدرن مشاهده کرد.

---

۱. دان کیوپیت، دریای ایمان، صص ۳۲۷ـ۳۳۳.

2. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wight, Basil Blackwell, 1981, p. 387.

۳. رساله، ۵.۶.

اما این تأکید بر امر اجتماعی مشکلات و محدودیتهای معرفت‌شناسانهٔ خطیری را برای رهیافت ویتگنشتاین و برای محققان علوم اجتماعی که قصد بهره‌گیری از آن‌را دارند پدید می‌آورد. از جمله مهمترین این محدودیتها آنکه قبول این رهیافت به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی منجر می‌شود. بدین معنی که صدق و معرفت تنها در درون هر شکل زندگی معنا پیدا می‌کند. آنان که به یک شکل زندگی معین تعلق دارند نمی‌توانند ارزشهای معرفت‌شناسانه‌ای را که در شکلهای زندگی دیگر وجود دارد نقد و ارزیابی کنند. و به این اعتبار دل کندن از یک شکل زندگی و دل بستن به شکل زندگی دیگر به شیوه‌های عقلانی و بر مبنای استدلال به انجام نمی‌رسد، بلکه همان‌طور که کیوپیت از قول کی‌یرکگور نقل می‌کند، با نوعی «جهش ایمان» یا به قول تامس کوهن با اصطلاحی که از مکتب روان‌شناسی گشتالت اخذ کرده، به مدد نوعی انتقال یا جابه جایی ناگهانی (جهش گشتالت) صورت می‌پذیرد. این رویکرد، برخلاف آنچه در بدو امر به نظر می‌آید، نه‌تنها جایی برای عینیت در علوم اجتماعی باقی نمی‌گذارد که اساساً امکان شناخت را منتفی می‌سازد.

دلیل این امر آن است که برمبنای رهیافت ویتگنشتاین متأخر، «شناخت» عبارت می‌شود از هر آنچه که اعضای یک شکل زندگی خاص در کاربردهای زبانی خود بدان نام «شناخت» می‌دهند. برای کسانی که در شکل زندگی دیگر عضویت دارند، «شناخت» معنا و مصداق دیگری دارد. از این گذشته، اگر قرار باشد، دانشمندی، مثلاً یک انسان‌شناس متعلق به یک جامعه خاص، احوال و آداب و افکار اعضای یک جامعهٔ دیگر را بررسی کند، تنها در صورتی موفق به انجام این مهم خواهد شد که به عضویت جامعهٔ دوم درآید و در شکل زندگی آنان شریک شود. معنای این امر به نحو دقیق آن است که دانشمند با مبدل شدن به یکی از اعضای «اصیل» جامعهٔ تحت بررسی خویش، از عضویت جامعهٔ نخستین خود خلع می‌گردد و با معیارها و ملاکهای آشنای خود در صورت حیات نخستین خویش به کلی جدا و بیگانه

می‌شود و بنابراین امکان هر نوع مقایسه و سنجش را از دست می‌دهد. در عین حال، از آنجا که همهٔ امور برساختهٔ شکل زندگی و بازیهای زبانی است، عینیتی نیز در کار نیست تا مقایسه و سنجش با استفاده از آن به انجام رسد. از سوی دیگر، شکل زندگی و بازیهای زبانی وابسته به آنها نیز از یکدیگر متمایزند و هر یک از منطق درونی خاص خود تبعیت می‌کنند. فرا-زبانی نیز وجود ندارد که همهٔ این زبانهای متنوع با منطقهای متفاوت و احیاناً متعارض و متناقض را در بر گیرد و شکل زندگی واحدی پدید آورد که در درون آن همگان بتوانند با یکدیگر تعامل کنند.

اما نسبی‌گرایی و از دست رفتن امکان کسب معرفت عینی تنها نتایج نامطلوبی نیست که از آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر حاصل می‌آید. تأکید ویتگنشتاین بر اولویت و اصالت حیطهٔ عمومی و نقش محوری زبان در این حیطه این نتیجه را در بر دارد که انسانیت انسان به وسیلهٔ زبان و جامعه‌ای که زبان در آن تکلم می‌شود شکل می‌گیرد. به این ترتیب برمبنای دیدگاه ویتگنشتاین، حیّ‌بن یقظان اساساً انسان به شمار نمی‌آید زیرا فاقد توانایی برساختن زبان و استفاده از آن است. نوزادان و افراد کر و لال مادرزاد نیز از شمول انسانیت خارج می‌شوند. ویتگنشتاین در مواضعی از **پژوهشهای فلسفی** به نکاتی اشاره می‌کند که مؤید این نظر است. از جمله در بند ۳۴۲ می‌نویسد:

> ویلیام جیمز برای آن‌که نشان دهد اندیشه بدون گفتار امکان‌پذیر است، خاطرات یک کر و لال، آقای بالارد، را نقل می‌کند که نوشته است در دوران جوانی، حتی پیش از آنکه بتواند سخن گفتن بیاموزد، اندیشه‌هایی دربارهٔ خدا و عالَم داشته است. ــمراد او چه می‌توانسته باشد؟ ــ بالارد می‌نویسد: «در اثنای آن سواریهای لذت‌بخش، دو سه‌سالی قبل از آشناییم با بخشهای پراکنده و کوچکی از زبان مکتوب بود که شروع به پرسیدن این سؤال از خودم کردم: جهان چگونه به وجود آمد؟» ــمایلم بپرسم ــآیا مطمئن هستی که این ترجمهٔ صحیحِ اندیشه بی‌کلام تو در قالب کلمات بوده است؟ و چرا این پرسش ــکه به نظر می‌رسد در غیر این

صورت موجود نباشد ـ اینجا مطرح می‌شود؟ آیا می‌خواهم بگویم که حافظهٔ نویسنده فریبش می‌دهد؟ ـ حتی نمی‌دانم که باید آن‌را بگویم. این خاطرات نوعی پدیدهٔ عجیب و غریب حافظه‌اند، ـ و نمی‌دانم از آنها در خصوص گذشتهٔ فردی که آنها را به یاد می‌آورد چه نتیجه‌ای می‌توان اخذ کرد.

به این ترتیب به نظر می‌رسد برمبنای تأکید خود ویتگنشتاین در این خصوص که وجود هر نوع حیات ذهنی، چه رسد به یک حیات غنی ذهنی، بدون وجود زبان محل تردید است و نیز تصریح او بر وجود تفاوتهای بنیادین میان شکل زندگی مختلف، می‌باید نتیجه گرفت که کسانی که در درون چارچوبهای مفهومی برساخته‌شده به وسیلهٔ این شکل زندگی گوناگون زیست می‌کنند، نه‌تنها قادر به تفهیم و تفاهم نیستند که در مورد انسان‌بودنشان نیز می‌باید با تأمل نظر داد. اگر ملاک انسانیت انسان زبان اوست و زبان نیز به تمامه رنگ و بوی جامعه‌ای راکه اعضای آن در یک صورت حیات خاص با یکدیگر شریک‌اند به خود می‌گیرد و امری بیرون از جامعه و مستقل از آن در شکل دادن به ساختار آن نقش ندارد، آنگاه انسانهایی که در جوامعی زیست می‌کنند که واجد زبانهای غنی‌تری هستند، در قیاس با اقوام و گروههایی که زبانشان کمتر رشد یافته، لاجرم از درجهٔ انسانیت بالاتری برخوردار خواهند بود. به این اعتبار، محققی که رویکرد ویتگنشتاین را برای کاوشهای خود در قلمرو علوم اجتماعی اختیار کرده، از همان آغاز در قبال مردم جوامعی که احیاناً دارای زبان کمتر رشدیافته‌ای هستند، نوعی تلقی منفی پیدا خواهد کرد. این تلقی دقیقاً مشابه همان نگاهی است که فی‌المثل انسان‌شناسان قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم در خصوص ساکنان قبایل دورافتادهٔ افریقا یا امریکای لاتین یا اقیانوسیه داشتند و اینک بر قبح و نادرستی آن این‌همه تأکید می‌شود.

به اعتبار آنچه گفته شد، آن دسته از محققان حوزهٔ علوم اجتماعی که قصد

دارند با استفاده از آموزه‌های ویتگنشتاین به بررسی شرایط جوامع دیگر، که احیاناً عقب‌مانده‌ترند بپردازند، با معضلی دوگانه روبرو خواهند بود: آنان از یک‌سو، چنان‌که اشاره شد، تا زمانی که به صورت کامل و تمام‌عیار به رنگ جامعهٔ مورد بررسی درنیایند نمی‌توانند معانی کلمات و راز و رمز رفتار اعضای آن جامعه را درک کنند ــ بیرون ماندن از جامعهٔ مورد بررسی نتیجهٔ پژوهشها را بی‌اعتبار می‌سازد. اما از سوی دیگر به رنگ چنین جامعه‌ای درآمدن (علی‌الفرض) سبب کاسته شدن از «انسانیت» محقق می‌شود چراکه محقق برای مبدل شدن به یکی از اعضای جامعهٔ «بومی» بالضروره می‌باید زبان غنی‌تر خود را با زبان کمتر پیشرفته‌ای تعویض کند و در جای مفاهیم آشنای قبلی، مفاهیمی بدوی‌تر در ذهن جای دهد و وارد بازی زبانی جدیدی گردد. نتیجهٔ همهٔ این تمهیدات، بنا به رهیافت ویتگنشتاین، آن است که برای محقق شخصیت کاملاً تازه‌ای متفاوت با شخصیت قبلی و متناسب با شخصیت دیگر اعضای جامعهٔ «بومی» که علی‌الفرض در تراز انسانیت پایین‌تری قرار دارند پدید خواهد آمد.

رهیافت ویتگنشتاین در عین حال به برخی معماهای فلسفی و نیز پاره‌ای دشواریهای اجتماعی دامن می‌زند. به عنوان مثال اگر فردی به چند زبان تکلم کند و به مناسبت نحوهٔ زیست و حرفه‌اش ناگزیر باشد در چند جامعهٔ مختلف زندگی کند، بر طبق قول ویتگنشتاین، وحدت هویت و ماهیت خود را از دست می‌دهد و از «من» های متعددی برخوردار می‌شود که میان آنها ارتباط و پیوستگی وجود ندارد. اما چنین نتیجه‌ای با عقل سلیم و شواهد موجود از جوامع انسانی همخوانی ندارد.

نقش یک پیامبر، یعنی کسی که قصد دارد با عادات و سنتهای جاری و حاکم در یک جامعه به مبارزه برخیزد و راه و شیوهٔ تازه‌ای را معرفی کند، نیز در چارچوب آموزه‌های ویتگنشتاین تبیین چندان رضایت‌بخشی پیدا نمی‌کند. برمبنای نظر ویتگنشتاین، پیامبر نظیر کسی است که در یک بازی

فوتبال با عدم رعایت قواعد شناخته‌شده و بد بازی کردن، بازی را خراب می‌کند. زیرا بر طبق رأی فیلسوفِ وینی چیزی به عنوان صادق یا کاذب وجود ندارد. تنها رعایت یا عدم رعایت قواعد مطرح است و پیامبر یا کسانی که به شیوهٔ پیامبران به اقدامات اصلاحی اقدام می‌ورزند، تنها عِرضِ خود می‌برند و زحمت دیگران می‌دارند.[۱]

اما صرف‌نظر از نتایج نامطلوبی که بر استفاده از آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، مترتب می‌شود، نقایص و اِشکالات دیگری را نیز می‌توان در نظام فکری وی باز نمود. به عنوان نمونه این دعوی که اندیشه معادل زبان است در تحقیقات جدید در قلمرو روان‌شناسی ادراک و کاوشهایی که در مورد نوزادان و حیوانات صورت گرفته مورد چالش جدی واقع شده است. شواهد گستردهٔ تجربی نشان می‌دهد که اندیشه گستره‌ای فراتر از توانایی تکلم دارد. نه‌تنها اشخاص بالغ واجد اندیشه‌هایی با ماهیت غیرکلامی هستند که حیوانات و نوزادان و حتی جنینها نیز علی‌رغم آنکه توانایی تکلم ندارند، قادر به اندیشیدن هستند. حیوانات می‌توانند فعالیتهایی نظیر حل مسائل علمی با استفاده از استراتژیهای هوشمندانه یا بهره‌گیری از ابزار، یا برقراری ارتباط غیرکلامی و غیرنحوی[۲] را به انجام برسانند. در این نوع ارتباط، برخلاف ارتباط نحوی[۳] که مختص انسان است، پیام به کل یک وضع و حال ارجاع دارد نه به اجزای آن.[۴] در مورد تواناییهای ادراکی جنین و نیز نوزادان آدمی این

---

۱. نگاه کنید به:
Roger Trigg, «Wittgenstein and Social Sciences», in *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. by: A. P. Griffiths, Cambridge University Press, 1999.

2. non–syntactic   3. syntactic

۴. در این خصوص نگاه کنید به تحقیق تازهٔ یک گروه از محققان انگلیسی و امریکایی که در نشریهٔ نیچر با مشخصات ذیل درج شده است:
Martin Noawk, *et. al.*, «The Evolution of Syntactic Communication». *Nature*, Vol. 404, 30 March 2000, pp. 495–498.

نکته روشن شده است که جنین قادر است زبانی را که والدین او بدان تکلم می‌کنند از زبانهای دیگر تمییز دهد و نوزاد آدمی کار فراگیری از محیط را از بدو تولد آغاز می‌کند و توانایی وی برای کسب معرفت از پیرامون خویش با شتاب اعجاب‌انگیزی بسط می‌یابد. نوزادان تازه به دنیاآمده می‌توانند صداها و چهره‌ها را تشخیص دهند و اطرافیان نزدیک را از افراد غریبه تمییز نهند و از این بالاتر قابلیتهای علمی و انتزاعی‌تر آنان نظیر ادراک عدد و فهم علیت نیز از همان روزها و هفته‌های نخست پس از تولد فعلیت می‌یابد و رشد می‌کند.[۱]

محدودیت دیگر مدل پیشنهادی ویتگنشتاین که شماری از فلاسفهٔ تحلیلی بر آن تأکید کرده‌اند[۲] این نکته است که معنا را نمی‌توان به سادگی و در تمامی موارد باکاربرد آن در ظرف و زمینهٔ تعاملات اجتماعی یکسان دانست. در بسیاری موارد ممکن است افراد معنای واژه‌ها را بدانند، بی‌آنکه از کاربرد صحیح آنها اطلاع داشته باشند. نظیر موردی که شخص به یادگیری یک زبان

← در مورد توانایی حیوانات بر اندیشیدن بنگرید به کتاب تازهٔ ذیل از مارک هاوسر محقق دانشگاه هاروارد:

Marc Hauser, *Wild Minds*, Penguin Books, 2000.

۱. در خصوص تواناییهای ادراکی جنین ر.ک به تحقیق تازه‌ای که به وسیلهٔ یک گروه از پژوهشگران انگلیسی در نشست سال جاری «هفتهٔ بزرگداشت علم» در انگلستان ارائه شد. آدرس صفحهٔ اینترنت این محققان چنین است: WWW. psych. ox. ac. uk/babylab/ در سالهای اخیر کتابهای متعددی دربارهٔ قابلیتهای معرفتی نوزدان انتشار یافته است. مشخصات برخی از تازه‌ترین این آثار چنین است:

Alison Gopnik, *et. al., How Babies Think?*, Weidenfeld & Nicolson, 2000.

Lise Eliot, *What's Going On In There? How the Brain and the Mind Develop in the First Five Years*, Allen Lane/ penguin, 2000.

John Bruer, *The Myth of the First Three Years: A new Understanding of Early Brain Development and Lifelong Learning*, Free Press, 2000.

۲. از جمله بنگرید به:

J. Fodor, *A Theory of Content*, MIT Press, 1994.

تازه پرداخته و در عین فراگرفتن معنای واژه‌ها در این زبان بیگانه، هنوز نحوهٔ استفاده از این واژه‌ها را نیاموخته است. عکس این مطلب نیز صحیح است. بدین معنی که اشخاص گاهی واژه‌ها و کلماتی را در قالب اصطلاحاتی (که احیاناً از یک زبان دیگر به زبان بومی‌شان وارد شده) به نحو صحیح به کار می‌برند، بی‌آنکه از معنای دقیق آنها مطلع باشند. نظیر برخی اصطلاحات و اسامی (اختصاری و غیراختصاری) عربی و غیرعربی رایج در زبان فارسی همچون «قُدِّسَ سِرُّه»، «بسم‌الله قاصم الجبارین»، «بی‌بی‌سی»، «آبستراکسیون»، و امثالهم.

یکسان نبودن «معنا» با «کاربرد واژگان در ظرف و زمینهٔ تعامل اجتماعی» مؤید این نکته است که برای فهم معانی مورد استفاده در یک فرهنگ بیگانه، ضرورتی ندارد که محقق علوم اجتماعی به صورت تمام‌عیار و کامل به یکی از اعضای آن فرهنگ و جامعه بدل شود. بلکه چنان‌که تجربهٔ تمامی کسانی که زبانی غیر از زبان مادری را فراگرفته‌اند، یا در جوامعی غیر از جامعه زادگاه خود زیسته‌اند نشان می‌دهد، می‌توان (کم و بیش) به فهم راز و رمزهای مفاهیم مورد استفاده در فرهنگها و جوامع دیگر نایل آمد، بی‌آنکه موضع اولیه و مرجع مقایسهٔ نخستین را از دست داد.

این واقعیت که حتی آن دسته از محققان علوم اجتماعی که از رهیافت ویتگنشتاین در کاوشهای خود بهره گرفته‌اند، (عملاً) معتقد نیستند که دستاوردهایشان غیرعینی و غیرقابل استفاده برای مخاطبان مختلف در فرهنگها و جوامع مختلف است، خود حکایت از آن دارد که نمی‌توان منطق رهیافت ویتگنشتاین متأخر را تا به آخر و تا نهایی‌ترین اجزای آن دنبال کرد.

ویتگنشتاین طی دو دوره حیات فلسفی خود، در چارچوب دو مدل کاملاً متفاوت به تکاپوهای نظری خود اقدام کرد و باورش آن بود که این دو مدل با یکدیگر تباین اساسی دارند و امکان آشتی میان آن دو برقرار نیست. مدل اول که فردگرایانه و اتمیستی است به فاعل شناسایی به منزله یک هستومند

خودکفا نظر می‌کند که بهره‌های معرفتی را از رهگذر تعامل میان تواناییهای ذاتی خویش با آنچه که در محیط موجود است کسب می‌کند. مدل دوم که به سنت رمانتیستی و جماعت‌گرایانه[1] تعلق دارد، فرد را تنها به منزله عضوی از یک پیکره بزرگ‌تر، و نه به شکل مجزا و منفرد، مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکرد ویتگنشتاین در هر دو دوره در مورد مدلهایی که اختیار کرده بود رویکردی مطلق‌گرایانه بود: او چنین می‌پنداشت، و به تأکید نیز بازگو می‌کرد، که به راز نهایی دست یافته و آنچه باقی مانده، حل معماهای جزئی و رفع ابهامهای موضعی است. او در هر دو دوره تحولات فکری خود، نقد منتقدان را به «بدفهمی» آنان نسبت می‌داد و در دوره متأخر بر این نکته اصرار می‌ورزید که می‌باید منتقدان را «مداوا» کرد. اما آنچه خود وی از آن غفلت ورزیده بود آن بود که هر مدل به اقتضای طبیعت، تنها بخشی از واقع را می‌نماید و تکیه مطلق و جزم‌انگارانه بر آن، راه را برای خطا هموار می‌سازد.

تجربه‌های معرفتی انسان مدرن، روشن ساخته که هیچ‌یک از دو مدل فردگرایانه و جماعت گرایانه به تنهایی نه برای توضیح پدیدارهای پیچیده در جوامع انسانی کفایت می‌کند و نه برای تجویز آموزه‌های روش‌شناسانه. بلکه ترکیب مناسبی از جنبه‌های قوت این دو مدل است که ابزار مناسبی برای کاوشهای معرفت‌شناسانه در حوزهٔ علوم اجتماعی و انسانی فراهم می‌آورد.

از مدل دوم می‌توان آموخت که معرفت در خلأ رشد نمی‌کند و از رهگذر سنتها و فرهنگهاست که افراد کار فراگیری و نیز به فعلیت رساندن استعدادهای درونی را (که مورد عنایت مدل نخست است) آغاز می‌کنند. از تأکید مدل اول بر اهمیت نقادی می‌توان در تصحیح و تنقیح سنتها و فراروی از آنها، و اعراض از تبعیت بی‌چون و چرا از اندیشه‌هایی که به عنوان حجتهای نهایی معرفی می‌شوند بهره گرفت. در جایی که اولین مدل به اهمیت عقل توجه می‌کند و امکان دستیابی به معرفتهای عام و کلی را فراهم

---

1. communal

می‌آورد، مدل دوم از ارزش احساسات در دستیابی به بهره‌های معرفتی سخن می‌گوید.

در قیاس با یک‌چنین مدل ترکیبی، رهیافت ویتگنشتاین متأخر به منزله مجموعه‌ای از راهنماییها، تمثیلها و توصیه‌ها جلوه‌گر می‌شود که برای انجام کاوشهایی که در حوزه امور اجتماعی صورت می‌پذیرد احیاناً الهام‌بخش[۱] است، بی‌آنکه از وضوح و دقت کافی برای انجام تحلیلهای نظری برخوردار باشد و یا آنکه بر روی هم رویکردی سازگار در این زمینه ارائه دهد.

1. heuristic

کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی

۱. کارنامهٔ علمی

رودولف کارنپ (۱۹۷۰ــ۱۸۹۱) عضو شعبه‌ای از فلسفهٔ تحلیلی بود که در دههٔ ۱۹۲۰ در وین پدیدار شد و به نامهای مختلف از جمله نئو-پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، و تجربه‌گرایی منطقی شهرت پیدا کرد.[۱] تجربه‌گرایی منطقی، فلسفهٔ رسمی حلقهٔ وین به شمار می‌آمد. این حلقه محفلی بود مختص بحثهای اندیشورانه متشکل از گروهی از محققان در حوزه‌های گوناگون معرفت جدید از فیزیک و فلسفه و ریاضی و منطق تا روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد.[۲]

---

۱. کارنپ عنوان «تجربه‌گرایی منطقی» «logical empiricism» را بیشتر از دیگر عنوانهای پیشنهادی برای نامگذاری فلسفهٔ مختارش ترجیح می‌داد. این عنوان از یک‌سو دو منبع الهام اصلی این فلسفه را مشخص می‌ساخت که عبارت بود از منطق، به خصوص آن‌گونه که توسط فرگه و راسل صورتبندی شده بود و معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت تجربه، و از سوی دیگر تأکیدی را که در چارچوب این رهیافت تجربه‌گرایانه بر منطق جدید صورت می‌گرفت آشکار می‌ساخت. از این گذشته، عنوان اخیر عاری از جنبه‌های منفی‌ای بود که واژهٔ پوزیتیویسم در اذهان تداعی می‌کرد. (کارنپ [۱۹۶۳]، [۱۹۲۸/۱۹۶۷]). در ترجمهٔ واژهٔ empiricism معادلهای زیر به صورت علی‌البدل مورد استفاده قرار گرفته‌اند: «تجربه‌گرایی»، «تجربه‌انگاری» و «اصالت تجربه». برای برخی اطلاعات زندگینامه‌ای دربارهٔ کارنپ به زبان فارسی نگاه کنید به: کارنپ، نوشتهٔ آرن نائس، ترجمهٔ مرحوم منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲. در ترجمهٔ فارسی این اثر، متأسفانه تقریباً همهٔ پاورقیهای متن اصلی که غالباً حاوی اطلاعات مفیدی است حذف شده است.

۲. برخی از چهره‌های برجستهٔ حلقهٔ وین عبارت بودند از: موریتس شلیک (Moritz

پیش از پیوستن به حلقه در سال ۱۹۲۶، کارنپ از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴ در دانشگاههای یِنا و فرایبورگ به تحصیل در رشتهٔ فلسفه و ریاضی، و بعداً فلسفه و فیزیک پرداخت و از طریق اساتیدی نظیر برونو باوخ[1] با افکار کانت آشنا شد و به خصوص از نظریهٔ کانت در این زمینه که ساختار هندسی فضا (مکان) صرفاً با صورت شهود شخصی تعیین می‌شود تأثیر بسیار پذیرفت.

در پائیز ۱۹۱۰ زمانی که فرگهٔ شصت‌ساله با سمت دانشیار ریاضی در ینا تدریس می‌کرد کارنپ در یکی از کلاسهای درس وی که به توضیح نحوهٔ ارائهٔ مفاهیم در قالب علامات اختصاص داده شده بود شرکت جست و دورهٔ بالاتر همین درس را در سال ۱۹۱۳ دنبال کرد و در تابستان ۱۹۱۴ قبل از شروع نخستین جنگ جهانی در کلاس «منطق در ریاضیات»[2] حاضر شد که در آن فرگه به بررسی انتقادی نحوهٔ نمایش مفاهیم و فرمولهای ریاضی پرداخته بود. پس از جنگ، به سال ۱۹۲۰ کارنپ کتاب قوانین حساب فرگه را خواند و تمایز میان جزءِ اصلی معنا[3] و ارزش سمانتیک[4] را فراگرفت و معتقد شد که

← (Schlick) (فیزیکدان و فیلسوف و بنیانگذار حلقه)، رودولف کارنپ (Rudolf Carnap) (فیلسوف و منطقدان)، فریدریش وایسمن (Friedrich Waismann) (فیلسوف)، گوستاو برگمن (Gustav Bergmann) (ریاضیدان)، فیلیپ فرانک (Philipp Frank) (فیزیکدان)، هانس هان (Hans Hahn) (ریاضیدان)، ویکتور کرافت (Victor Kraft) (مورخ و فیلسوف)، اوتو نویرات (Otto Neurath) (جامعه‌شناس و عالم اقتصاد سیاسی)، فلیکس کوفمان (Felix Kaufmann) (وکیل دعاوی)، کارل مِنگر (Karl Menger) (ریاضیدان)، کورت گودل (Kurt Godel) (ریاضیدان و منطقدان)، هربرت فایگل (Herbert Feigl) (فیلسوف)، آلفرد اِیر (Alfred Ayer) (فیلسوف). در باب حلقهٔ وین نگاه کنید به: رسالهٔ وین، نوشتهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۵۹. حلقهٔ وین، ترجمه و نگارش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

1. Bruno Bauch 2. Logik in der Mathematic 3. sinn = sense

۴. bedeutung = semantic value. فرگه در کتاب قوانین اساسی حساب *Grundgesetze der Arithmetik* (دو مجلد، ۱۸۹۳ و ۱۹۰۳) به منظور تکمیل ابزار تحلیلی خود که آن‌را به منظور کاوشهای زبانی ابداع کرده بود، دو خاصهٔ سمانتیک معرفی کرد. یکی از این دو مؤلفه bedeutung است که غالباً آن‌را در انگلیسی به meaning، و reference ترجمه می‌کنند. راسل

→ در برابر آن از واژهٔ denotation استفاده کرد و برخی نیز واژهٔ nominatum را به‌کار بردند. اما گروهی از فلاسفهٔ تحلیلی جدید با توجه به ماهیت این مؤلفه برای آن معادل Semantic Value (ارزش سمانتیک) را پیشنهاد کرده‌اند که در متن حاضر از آن استفاده شده است. مؤلفهٔ دوم یعنی sinn عموماً در انگلیسی به sense ترجمه می‌شود و گاهی نیز meaning را مترادف آن قرار می‌دهند. این واژه در فارسی به معنا ترجمه شده، هرچند ترجمهٔ آن به جزء اصلی معنا دقیق‌تر می‌نماید. دلیل این امر آن است که در نظر فرگه جملات در زبان طبیعی علاوه بر sinn یا sense دارای دو خاصهٔ سمانتیک دیگر هستند که از آنها با نام tone و force یاد می‌شود. tone را گاهی colouring و یا illumination نیز می‌نامند. به این ترتیب در زبان طبیعی، معنا یعنی meaning دارای سه جزء است که عبارتند از sense، tone، و force. از میان این سه جزء، sense اصلی‌ترین جزء به شمار می‌آید. به طوری که در زبانهای مصنوعی، که فرگه اعتقاد داشت ساخت یک نظریهٔ سمانتیک صوری تنها در مورد آنها امکان‌پذیر است، صرفاً sense است که نقش بازی می‌کند و tone و force سهمی ایفا نمی‌کنند. دامت، فرگه‌شناس مشهور می‌نویسد: «جزء اصلی معنای یک واژه [یعنی sense] ــ برعکسِ هر جزء دیگری که معنای آن [یعنی meaning] ممکن است داشته باشد ــ سازندهٔ آن سهمی است که واژه دقیقاً، در تعیین ارزش صدق جملاتی که در آن واقع می‌شود، با مرتبط ساختن معنا به یک ارزش سمانتیک [bedeutung =] ایفاء می‌کند.» «... آنچه که به عنوان یک جزء ممکن معنا درخواهیم یافت چیزی خواهد بود که درباره‌اش بتوان گفت بخشی از چیزی را می‌سازد که کسی که یک واژه یا یک عبارت را درک می‌کند به نحو ضمنی فراچنگ می‌آورد (grasps)، و فهم او تا اندازه‌ای متکی به همین فراچنگ آوردن است.» «به این ترتیب جزء اصلی معنای یک واژه [یعنی sense آن] مبتنی است به برخی روشها که به وسیلهٔ آنها ارزش سمانتیکی از یک نوع مناسب برای آن واژه معین می‌شود. اینکه بگوییم ارزش سمانتیک جزئی از معنا (meaning) نیست، نه به منزلهٔ انکار این نکته است که ارزش سمانتیک یک نتیجهٔ معناست، و نه [انکار] اینکه مفهوم ارزش سمانتیک نقشی اساسی در یک نظریهٔ کلی دربارهٔ معنا بازی می‌کند: مراد از این مطلب صرفاً آن است که فهمی که گوینده‌ای (که به یک زبان سخن می‌گوید) از آن واژه در آن زبان دارد ــ ولو صرفاً آن بخش از فهم او که به تشخیص صادق یا کاذب بودن جملاتی که آن واژه در آنها قرار دارد مربوط است ــ هیچ‌گاه نمی‌تواند صرفاً متکی باشد به مرتبط کردن یک شیء معین با ارزش سمانتیک [referant] آن؛ [بلکه] می‌باید وسیلهٔ خاصی موجود باشد که به مدد آن این ارتباط برقرار شود، معرفت نسبت به آن [وسیلهٔ خاص]، فهم او را از جزء اصلی معنای [یعنی sense] آن واژه تشکیل می‌دهد.»

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, 1974, p. 93.

هرچند خود دامت در نوشته‌های خویش در مقابل واژهٔ bedeutung از معادل reference

معرفت ریاضی معرفتی تحلیلی است و ماهیتاً با معرفت منطقی همانند است.

مطالعهٔ آراء فرگه، بـه عـلاوه، کـارنپ را بـه ایـن بـاور رهـنمون شـد کـه ریاضیات و منطق، صورتِ مفاهیم، جملات، و استنتاجها را فراهم می‌کنند و این صورتها در هر جا، از جمله در حوزهٔ معرفت غـیرمنطقی، نـیز، کـاربرد دارند و بنابراین ماهیت ریاضیات و منطق را با بررسی کـاربردهای آن دو در حوزهٔ معارف غیرمنطقی و به خصوص علوم تجربی می‌توان فهم کرد.

بعد از جنگ، کارنپ به منظور ادامهٔ تحصیل به ینا بازگشت. آشنایی وی با

→ استفاده کرده و احیاناً در مواردی نیز sense را به جای meaning به‌کار برده و بنابراین به ابهام ناشی از ترجمهٔ غیردقیق کمک کرده اما تفکیک دیگری را در نظر گرفته که تا حدی کمک کار است: «فرگه تقریباً همواره اسم "Bedeutung" [ارزش سمانتیک] را برای کاربرد در مورد چیز واقعی که نامی مابه‌ازاء آن قرار می‌گیرد، به‌کار می‌برد، هرچند فعل "bedeuten" دلالت‌کننده بر رابطهٔ میان آنهاست. مع‌هذا مطلوب است که بتوانیم میان رابطه و شیء‌ای (چیزی) که واژه به آن مرتبط است تمایز برقرار کنیم؛ برای دومی می‌توانیم از واژهٔ "referent" استفاده کنیم. بنابراین از این پس اسم انتزاعی "reference" را صرفاً در مورد رابـطهٔ بـین واژه و شـیء، یـا خـاصهٔ مابه‌ازای چیزی بودن، یا خاصهٔ مابه‌ازاء چیز خاصی بودن به‌کـار مـی‌بریم ــ ظـرف و زمـینهٔ عبارت می‌باید ابهام ناشی از این سه نوع کاربرد را مرتفع سازد؛ اما واژهٔ "referent" را صرفاً در مورد چیزی که واژه مابه‌ازای آن است به‌کار می‌بریم.» (همانجا، ص ۹۴)

تذکار این نکته خالی از فایده نیست که ویتگنشتاینِ مـتقدم نـیز دو مـفهوم sense = Sinn و bedeutung را به‌کار برد اما شیوهٔ کاربرد او با نحوهٔ مورد استفادهٔ فرگه تفاوت دارد.

فرگه معتقد بود که هم اسامی خاص و هم قضایا هر دو دارای sinn و bedeutung هستند. اما در نظر ویتگنشتاین متقدم اسامی خاص صرفاً دارای bedeutung هستند کـه مـی‌توان آن‌را در واژگان ویتگنشتاین به مصداق یا مرجع ترجمه کرد. قضایا نیز به اعـتقاد ویـتگنشتاین صـرفاً دارای sinn هستند که عبارت است از وضع و حال و هیأت خاصی که از کنار هم قرار گـرفتن شماری از اشیاء در عالم پدید می‌آید. به این اعتبار واژهٔ sense = sinn را در ویتگنشتاین متقدم احیاناً می‌توان به «محتوای خبری» قضیه ترجمه کرد. هرچند که این معادل نیز با توجه به آنکه sinn ناظر به وضع و حال بیرونی است و نه آنچه در قضیه جای دارد، کاملاً دقیق نیست.

برای ویتگنشتاین قضیه وظیفه‌ای ندارد جز حکایتگری از خارج و نمودن آن. sinn این وظیفهٔ نمایش را به انجام می‌رساند.

کتاب پرینکیپیا ماتماتیکا[1] راسل و وایتهد در سال ۱۹۱۹ وی را به این اندیشه رهنمون شد که برای رسالهٔ دکتری خود برساختنِ[2] یک دستگاه اکسیوماتیزه برای نظریهٔ فیزیکی در مورد زمان و مکان را انتخاب کند که در آن تنها از دو رابطه استفاده شده باشد: یکی نقطهٔ تلاقی خط جهانی[3] دو عنصر فیزیکی که با C نمایش داده می‌شود، و دیگری رابطهٔ زمانی T میان خط جهانی همین دو عنصر.[4] اما وقتی رئوس رسالهٔ خود را برای ماکس وین[5] رئیس دانشکدهٔ فیزیک بازگو کرد، وین وی را قانع ساخت که این رساله فلسفی است و نه فیزیکی. کارنپ رساله را به باوخ که رئیس دانشکدهٔ فلسفه بود ارائه کرد. ولی باوخ تأکید نمود که به دلیل محتوای فیزیکی رساله، تحقیق در مورد آن می‌باید در دانشکده فیزیک انجام گیرد. کارنپ در نهایت از این رساله چشم‌پوشی کرد و به تحقیق در باب مبانی فلسفی هندسه پرداخت که یک کاوش نئو-کانتی به شمار می‌آمد. این رساله به سال ۱۹۲۱ تحت عنوان فضا (مکان)[6] به انجام رسید.[7]

---

1. Principia Mathematica 2. construction 3. world line

۴. مقصود از خط جهانی هر ذره که در پیوستهٔ continuum چهاربُعدی زمان-مکانِ نسبیتی قرار دارد عبارت است از مسیر حرکت ذره در میدان جاذبه. این مسیر که به شکل یک منحنی نموده می‌شود به نوع و شدت میدان، سرعت و موقعیت و لحظهٔ حرکت ذره بستگی دارد.

5. Max Wien 6. Der Raum

۷. کارنپ رسالهٔ خود را با تقسیم فضا به صوری و شهودی و فیزیکی آغاز کرده و مسأله را در فضای سه‌بُعدی پی گرفته است. در هر یک از تقسیمات سه‌گانهٔ فوق تقسیمات جزئی‌تر دیگری نیز برقرار شده است: نظیر تقسیم فضا به توپولوژیک، پروژکتیو، و متریک. غرض کارنپ آن بود که نشان دهد تعارض مشهود میان نظریه‌هایی که از سوی فلاسفه و فیزیک‌دانان و ریاضی‌دانان در مورد مکان ارائه شده ناشی از آن است که این نویسندگان واژهٔ «مکان (فضا)» را به معانی مختلف به‌کار برده‌اند.

در رسالهٔ کارنپ، فضای صوری یک دستگاه انتزاعی از روابط منطقی بود و فضای شهودی، مفهومی کانتی از فضا یعنی ادراک فضا به توسط «شهود محض» مستقل از هر نوع تجربه. اما برخلاف کانت، کارنپ آنچه را که توسط شهود محض ادراک می‌شد به برخی خواص توپولوژیک محدود کرده بود و خواص متریک و ابعاد سه‌گانهٔ فضا را امور تجربی به شمار

تأثیر راسل بر کارنپ به گفتهٔ خود وی بیشتر در حوزهٔ فلسفه آشکار شده است. کارنپ در تأثیر راسل بر تفکر فلسفی خود می‌نویسد: «در زمستان ۱۹۲۱ من کتاب وی را با عنوان علم ما به عالم خارج به عنوان حوزه‌ای برای روش علمی در فلسفه[۱] خواندم. برخی از عبارات این کتاب، به خصوص تأثیر قاطعی بر من گذاردند، زیرا به گونه‌ای روشن و صریح همان دیدگاهی را از هدف و روش فلسفه صورتبندی کرده بودند که من مدتی به نحو ضمنی اختیار کرده بودم. در مقدمهٔ کتاب دربارهٔ "روش منطقی-تحلیلی فلسفه" صحبت شده بود و به کار فرگه به عنوان اولین مصداق کامل این روش اشارت رفته بود و در آخرین صفحهٔ کتاب نیز صورت خلاصه‌ای از این روش فلسفی در قالب عبارت ذیل ارائه شده بود:

> مطالعهٔ منطق به صورت امر محوری در فلسفه درمی‌آید: منطق روش کاوش در فلسفه را فراهم می‌آورد. درست همان‌گونه که ریاضیات روش [مطالعه در] فیزیک را عرضه می‌کند...
>
> همهٔ این به اصطلاح معرفت در دستگاههای سنتی می‌باید به دور ریخته شود، و طرحی نو درانداخته شود... برای شمار فراوان و همچنان رو به ازدیاد افرادی که به کاوش در علوم تجربی اشتغال دارند، ... این روش جدید، که پیشاپیش در زمینهٔ مسائل دیرپا و حائز اهمیتی همچون عدد، بی‌نهایت، پیوستگی، زمان و مکان، به موفقیت دست یافته، می‌باید جاذبه داشته باشد، حال آنکه روش قدیمی به کلی در این امر شکست خورده است... به اعتقاد من، تنها و تنها شرط ضروری برای تضمین موفقیتِ عاجلِ فلسفه در دستیابی به نتایجی برتر از آنچه که تاکنون توسط فلاسفه حاصل شده، عبارت است از خلق نِحله‌ای از افرادِ واجد آموزشهای علمی

← آورده بود. فضای فیزیکی نیز امری کاملاً تجربی به شمار آورده شده بود.

۱. این اثر توسط مرحوم منوچهر بزرگمهر به فارسی برگردانده شده، در سال ۱۳۴۸ توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب انتشار یافته است.

B. Russell [1914], *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, La Salle, Open Court.

و علایق فلسفی، که نه سنتهای گذشته مانع کارشان باشد و نه با روشهای ادبی کسانی که همه چیز گذشتگان را تقلید می‌کنند الاّ فضایلشان را، گمراه شده باشند.»[1]

تحت تأثیر راسل، کارنپ از ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ کوشید تا به تحلیل مفاهیم مربوط به اشیاء موجود در محیط و خاصه‌ها[2] و روابط مشاهده‌پذیر میان آنها بپردازد و با استفاده از ابزار منطق نمادین به برساختن تعاریف منطقی این مفاهیم بر اساس تجارب بدوی خویش اقدام ورزد. این تلاش به تدوین کتاب برساختن منطقی عالم[3] منجر شد که کارنپ آن‌را در ۱۹۲۵ به پایان برد اما پیوستنش به حلقهٔ وین در سال ۱۹۲۶ چاپ کتاب را تا سال ۱۹۲۸ به تأخیر انداخت.[4]

دیدگاههای کارنپ در دوران حضور در حلقهٔ وین و نیز جلسات دیدار خصوصی با ویتگنشتاین تا حدود زیادی از این فیلسوف متأثر شد. کارنپ از

---

۱. خودزندگینامهٔ فکری کارنپ (*Intellectual Autobiography*)، در مجموعهٔ شیلپ (Schilpp, 1963)، ص ۱۳.

R. Carnap [1963], *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed A. Schilpp, La Salle, Illinois, Open Court.

2. properties

۳. *Der Logische Aufbau der Welt*، این کتاب با عنوان ساختار منطقی عالم *The Logical Structure of the World* به انگلیسی ترجمه شده است. واژهٔ آلمانی Aufbau که در انگلیسی به structure (ساختار) ترجمه شده به معنای «برساختن» است که در انگلیسی با construction یا building up بیان می‌شود.

R. Carnap [1928/1967], *The Logical Structure of the World*, London Routledge & Kegan Paul.

۴. کارنپ به هنگام پیوستن به حلقهٔ وین در سال ۱۹۲۶ یک تک‌نگاری با عنوان صورتبندی مفاهیم فیزیکی *Physikalische Begriffsbildung* منتشر ساخت که در آن صورت قواعدی که برای تعیین مقادیر کمیات فیزیکی مورد نیاز بود مشخص شده بود. عالم فیزیکی به صورت یک دستگاه انتزاعی از چهارتاییهای مرتب از اعداد حقیقی که نشان‌دهندهٔ نقاط زمان-مکان هستند، تعریف شده بود. کارنپ بعدها این دستگاه انتزاعی را در بحثهای مربوط به «زبان نظری» theoretical language مورد استفاده قرار داد.

ویتگنشتاین این نکته را آموخت که صدق منطقی گزاره‌ها منحصراً به ساختار خود گزاره‌ها و معنای عبارات آنها مبتنی است و مستقل از اوضاع عالم است و به همین اعتبار این گزاره‌ها خبری دربارهٔ عالم نمی‌دهند. شبه گزاره بودن جملات متافیزیکی و فلسفی و فاقد معنا بودن آنها نکتهٔ دیگری بود که کارنپ از ویتگنشتاین فراگرفت. رهیافت کلی کارنپ به مسائل فلسفی نیز چنان‌که خود او اذعان کرده علاوه بر راسل تا حدود زیادی ملهم از ویتگنشتاین است.[۱] ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی- فلسفی اعلام کرده بود: «فلسفه به ایضاح منطقی اندیشه نظر دارد. فلسفه پیکره‌ای از آراء نیست، بلکه نوعی فعالیّت است. یک اثر فلسفی اساساً مشتمل است بر توضیح و تشریح. نتیجهٔ فلسفه، شماری از قضایای فلسفی نیست، بلکه روشن ساختن قضایاست. بدون فلسفه، افکار، به اصطلاح غبارگرفته و نامتمایزند؛ وظیفهٔ فلسفه آن است که آنها را روشن سازد و مرزشان را کاملاً مشخص کند.»[۲] تحت تأثیر این دیدگاه، کارنپ معتقد شد که فلسفه‌ورزی عبارت است از روشن ساختن معنای مفاهیمی که به طور شهودی و بنحو مبهم فهم شده‌اند از طریق تحلیل منطقی عبارات و جملاتی که در زبان به کار می‌روند.

اما برخلاف ویتگنشتاین، که توجهش منحصراً معطوف به زبان طبیعی بود، کارنپ اعتقاد داشت که این هدف از طریق ساختن زبانهای صوری[۳] که در آنها مفاهیم مبهم از همان آغاز به نحو دقیق تعریف شده‌اند امکان‌پذیر است. در توضیح تفاوت دیدگاه خود با ویتگنشتاین می‌نویسد: «من به تدریج

---

۱. کارنپ، خود زندگینامهٔ فکری [۱۹۶۳].

۲. ویتگنشتاین (۱۹۲۱/۱۹۷۱)، رسالهٔ منطقی- فلسفی، ۴.۱۱۲.

L. Wittgenstein (1921), *Tractatus Logico–Philosophicus*, translated by Pears & McGuinness, London Routledge & Kegan Paul, 1972.

ترجمه‌ای از رسالهٔ منطقی- فلسفی توسط آقای دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی به چاپ رسیده است.

3. formal

دریافتم که تفاوت میان دو شاخهٔ فلسفهٔ تحلیلی در خصوص مسألهٔ زبانهای طبیعی در برابر زبانهای ساخته‌شده تا چه اندازه گسترده است: [این دو دیدگاه عبارت بودند از] دیدگاهی که من در آن با دوستانم در حلقهٔ وین و سپس با بسیاری از فلاسفه در امریکا اشتراک داشتم، و دیدگاه آن‌دسته از فلاسفه که عمدتاً از جی. ئی. مور و ویتگنشتاین متأثر هستند. به نظر من چنین می‌رسید که تبیین این تفاوت گسترده در این نکته نهفته است که در حلقهٔ وین ریاضیات و علوم تجربی به عنوان مدلهایی در نظر گرفته شده بودند که معرفت را در بهترین و نظام‌مندترین صورت آن ارائه می‌دهند. [و این صورتی است که] همهٔ فعالیتها و مسائل فلسفی می‌باید به سمت آن جهت داده شود. در مقابل، رهیافت بی‌تفاوت و بعضاً منفی ویتگنشتاین در قبال ریاضیات و علم تجربی، از طرف بسیاری از پیروان وی مورد پذیرش قرار گرفته و ثمربخشی فعالیتهای فلسفی آنان را خدشه‌دار ساخته است.»[1] کارنپ بر این باور بود که اکثر اختلافات میان نحله‌های مختلف فلسفی برخاسته از کژفهمی زبان است. انتخاب یک زبان خاص برای بیان مافی‌الضمیر، به اعتقاد کارنپ، امری دلبخواه بود که به سهولت فهم استفاده کننده در کاربرد زبان ارتباط پیدا می‌کرد. اما کاربرد زبانهای صوری سبب می‌شد تا بحثهای فلسفی در مورد مفاهیم به بحث در مورد مفید بودن یا غیرمفید بودن زبانهای انتخابی مبدل شود.

در میان اعضای حلقه، اوتو نویرات جامعه‌شناس مارکسیست در برخی زمینه‌ها، از جمله برتری زبان فیزیکالیستی نسبت به زبان فنومنالیستی، دیدگاه کارنپ را متحول ساخت. جملات این زبان به اشیاء و امور مادی راجع می‌شدند و نه به تجربیات بدوی شخصی. فیزیکالیسم با نظریهٔ «وحدت علم» که تز مورد علاقهٔ نویرات بود نیز تلائم کامل داشت. برای دفاع از این تز که عنوان می‌کرد همهٔ علوم از اصل واحدی نتیجه می‌شوند لازم بود نشان داده

۱. کارنپ، خودزندگینامهٔ فکری [۱۹۶۳]، صص ۶۸ـ۶۹.

شود روان‌شناسی را نیز می‌توان به زبان فیزیکالیستی بیان کرد. کارنپ در مقاله‌ای که با عنوان «روان‌شناسی در زبان فیزیکالیستی» به سال ۱۹۳۲ منتشر ساخت، کوشید این مهم را به انجام رساند.[1]

پوانکاره و دوئم در زمرهٔ دیگر نویسندگانی هستند که کارنپ در سالهای شکل‌گیری فکری خود از آنان تأثیر فراوان پذیرفته است. مهمترین جنبهٔ این تأثیر را می‌توان در اتخاذ یک رهیافت متکی به اصالت قرارداد[2] از سوی کارنپ در خصوص مسائل مربوط به مبانی فیزیک و ریاضیات و تحلیل وی از رابطهٔ میان حتمیت علّی[3] و ساختار فضا مشاهده کرد.[4] این رهیافت اصالت قراردادی در سالهای بعد رنگ غلیظ‌تر و جنبهٔ رادیکال‌تری به خود گرفت.

کارنپ که از ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۱ به عنوان مربی[5] فلسفه در دانشگاه وین به کار مشغول بود در ۱۹۳۱ به پراگ منتقل شد و به عنوان استاد در دانشگاه آلمانی این کشور به تدریس فلسفهٔ طبیعی پرداخت. عمدهٔ اوقات کارنپ در مسؤولیت جدید که تا سال ۱۹۳۵ ادامه پیدا کرد مصروف کار بر روی کتاب

---

1. R. Carnap, «Psychologie in Physikalischer Sprache» *Erkenntnis*, Bd. 2.
ترجمهٔ انگلیسی این مقاله در سال ۱۹۵۹ در مجموعه مقالات پوزیتیویسم منطقی ویراستهٔ آلفرد ایر به چاپ رسید.

A. Ayer (ed.) [1959], *Logical Positivism*, London Allen & Unwin.

2. conventionalistic
3. causal determinism

۴. کارنپ در رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ فضا (مکان) گرایش اصالت قراردادی خود را با تأکید بر اینکه انتخاب هندسهٔ اقلیدسی امری قراردادی است نشان می‌دهد و در جای دیگر بحث می‌کند که می‌توان سطح زمین را در یک هندسهٔ کروی مسطح فرض کرد. کارنپ در فضاهای ایزوتروپیک و متریک دو نوع فضای همگون و ناهمگون را از یکدیگر تفکیک کرده بود و فضاهای همگون را برحسب ضریب انحناهای منفی و مثبت و حتی به صورت خنثی، به صورت هذلولی و سهمی و بیضی از یکدیگر متمایز ساخته بود و آنگاه یادآور شده بود که فضا را می‌توان همگون و ایزوتوپ فرض کرد و درعوض این قرارداد را با قرارداد دیگری در خصوص انتخاب نوعی دستگاه متریک خاص تدارک کرد.

5. instructor

نحو منطقی زبان[1] شد که کار اصلی وی در زمینهٔ ساخت یک زبان فیزیکالیستی برای علم به شمار می‌آید. به سال ۱۹۳۴ کارنپ به دعوت منطق‌دان انگلیسی، خانم سوزان استبینگ[2] به انگلستان سفر کرد و طی سه سخنرانی در دانشگاه لندن خلاصه‌ای از کتاب نحو منطقی را بازگو کرد. این سه سخنرانی بعداً تحت عنوان فلسفه و نحو منطقی[3] به چاپ رسید.

در ۱۹۳۶ کواین و چارلز موریس که دو سال قبل از این تاریخ با کارنپ در پراگ دیدار کرده بودند، تسهیلاتی برای سفر وی به امریکا فراهم آوردند و کارنپ پس از یک نیم‌سال تدریس در دانشگاه هاروارد به دانشگاه شیکاگو نقل مکان کرد و تا سال ۱۹۵۲ در این دانشگاه به تدریس و تحقیق ادامه داد. در دوران اقامت در امریکا، کارنپ که قبلاً آثار خود را به زبانهای آلمانی و فرانسوی منتشر می‌ساخت، این دو زبان را کنار گذارد و همهٔ آثار بعدی را به زبان انگلیسی تحریر کرد.

در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ کارنپ تحت تأثیر تارسکی و برخی دیگر از منطق‌دانان لهستانی که با آراء آنان از اوایل دههٔ ۱۹۳۰ آشنا شده بود، از رهیافت نحوی انصراف حاصل کرد و رهیافت معناشناختی[4] را مورد توجه قرار داد و در ۱۹۴۲ نخست مقدمه‌ای بر معناشناسی[5] و سپس در ۱۹۴۷ معنا و ضرورت[6] را منتشر ساخت که اثر مهم وی در زمینهٔ معناشناسی به شمار می‌آمد

1. R. Carnap [1934/1937], *The Logical Syntax of Language*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
2. Susan Stebbing
3. R. Carnap [1935], *Philosophy and the Logical Syntax*, London.
4. semantic
5. R. Carnap [1942], *An Introduction to Semantics*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
6. R. Carnap [1947], *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago: University of Chicago Press.

و مبانی‌ای برای یک علم دلالات (معناشناسی) متکی به معانی ذهنی[1] را پایه‌گذاری می‌کرد.

از سال ۱۹۴۱ به بعد کارنپ مطالعهٔ منظمی را برای تحلیل مفهوم حساب احتمالات آغاز کرد و از این طریق دست به‌کار تدوین یک منطق استقرایی شد. تلقی اولیهٔ او این بود که در برخی از زمینه‌ها نظیر تأیید تجربیِ[2] یک نظریهٔ علمی، مفهوم منطقی احتمال مفید واقع می‌شود. او کوشید این نکته را با استفاده از مفهوم «درجهٔ تأییدپذیری»[3] توضیح دهد و تلاش کرد دستگاهی از همهٔ روشهای استقرایی ممکن تأسیس کند که در اصول کلی معینی اشتراک دارند. در آثار او منطق استقرایی برمبنای اِسناد احتمال به جملات موجود در یک زبان کاملاً فرمال صورتبندی شد. به این ترتیب به منطق استقرایی به صورت دنبالهٔ روشهای معناشناسانه نظر شد. مبانی منطقی احتمالات[4] و پیوستهٔ روشهای استقرایی[5] از آثار اصلی این دورهٔ او به شمار می‌آیند.

کارنپ در سالهای ۱۹۵۴ـ۱۹۵۲ در مؤسسهٔ مطالعات عالی فیزیک در پرینستون تحقیقی در خصوص رابطهٔ مفهوم فیزیکی و مفهوم انتزاعی (فلسفی) آنتروپی به انجام رساند، اما بحثهای او با فیزیک‌دانان وی را از انتشار نتایج این تحقیقات منصرف ساخت.[6] از ۱۹۵۴ تا پایان عمر، کارنپ در دانشگاه کالیفرنیا و در کرسی رایشنباخ که با مرگ وی خالی شده بود به کار بر

---

1. intensional 2. confirmation 3. degree of confirmability

4. R. Carnap [1950], *The Logical Foundations of Probability*, Chicago: The University of Chicago Press.

5. R. Carnap [1952], *The Continuum of Inductive Methods*, Chicago: The University of Chicago Press.

۶. این تحقیقات که در قالب دو مقاله تکمیل شده بود به سال ۱۹۷۷ تحت عنوان دو رساله دربارهٔ آنتروپی به ویرایش و با مقدمهٔ اَبنر شیمونی Abner Shimony توسط انتشارات دانشگاه کالیفرنیا انتشار یافت.

R. Carnap [1977], *Two Essays on Entropy*, ed. by Abner Shimony, Berkeley, University of California Press.

روی طرح منطق استقرایی ادامه داد. درسهای کارنپ در فلسفهٔ علم که نخست در دانشگاه شیکاگو ارائه شده بود در سال ۱۹۵۸ به صورت منظمی در دانشگاه کالیفرنیا تکرار شد و در سال ۱۹۶۶ با عنوان مبانی فلسفی فیزیک منتشر گردید.[۱]

کارنپ در دورهٔ فعالیّت علمی خویش آثار فراوانی از خود باقی گذارده، نقش مؤثری در شکل دادن به بحثهای فلسفی در اروپا و امریکا داشته است.[۲] این تأثیر که عمدتاً به صورت تلاش دیگر فلاسفهٔ تحلیلی برای رد آرا و دیدگاههای وی تجلی کرده، از آن‌روی حائز اهمیت است که درک دقیق‌تر بخش قابل توجهی از نظرات فلاسفهٔ سرشناسی همچون پوپر و کواین و شاگردان نام‌آور آنان را به آشنایی تفصیلی با آراء کارنپ وابسته و منوط ساخته است.[۳]

---

۱. عنوان این اثر در تجدید چاپ به مقدمه‌ای بر فلسفهٔ علم تغییر یافت.

R. Carnap [1966], *An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. by Martin Gardner, New York, Basic Books, Inc.

کتاب اخیر توسط آقای یوسف عفیفی به فارسی برگردانده شده و توسط انتشارات نیلوفر به چاپ رسیده است.

۲. شمار آثار چاپ‌شدهٔ کارنپ که به برخی از آنها در متن حاضر اشاره شده، به دهها مقاله و کتاب بالغ می‌شود. خود کارنپ در جلد یازدهم از مجموعهٔ فیلسوفان زنده ویرایش شیلپ Schilpp که به افتخار وی چاپ شده و حاوی خودزندگینامهٔ فکری وی و بررسیهای انتقادی شماری از فلاسفهٔ معاصر از جنبه‌های مختلف اندیشه‌های او، همراه با پاسخهای خود فیلسوف است، کتابنامهٔ جامعی از کلیهٔ آثاری که تا سال ۱۹۶۰ از وی به چاپ رسیده فراهم آورده است. از دیگر آثار کارنپ که از ۱۹۶۰ تا پایان عمرش تحریر شده فهرست مستقلی انتشار نیافته است.

۳. برخی از پرآوازه‌ترین آثار فلاسفهٔ سرشناس تحلیلی در قرن بیستم در پاسخ مستقیم به دیدگاههای کارنپ و تجربه‌گرایان منطقی تحریر شده است. از جملهٔ این آثار می‌توان به منطق اکتشاف علمی نوشتهٔ پوپر، و دو حکم جزمی تجربه گرایی به قلم کواین اشاره کرد. در مورد کواین این نکته شایان ذکر است که او در بخش اعظم آثاری که در دوران پختگی فکری منتشر ساخت در نوعی گفت‌وگوی نقادانه با کارنپ درصدد فراگذری از او بود. اما در آثاری که در سالهای اخیر،

۲. اجمالی از رهیافت فلسفی کارنپ

کارنپ در مقام فیلسوفِ قائل به اصالت تجربه درصدد بود تا با ابزار منطق جدید، معرفت را از شائبهٔ گمانزنیهای شخصی پاک سازد و یکسره آن‌را بر بنیادی موافق مذاق تجربه‌انگاران مستقر کند. علاقهٔ خاص او به زبان وی را تشویق کرد تا کاوشهای فلسفی خود را در قالب تحلیلهای زبانی دنبال کند و به این ترتیب فلسفهٔ وی در زمرهٔ فلسفه‌هایی جای دارد که به چرخش زبانی روی آورده‌اند.[۱]

کارنپ در خودزندگینامهٔ فکری خویش دربارهٔ علاقه‌اش به زبان می‌نویسد: «من در تمام دوران زندگی‌ام مسحور پدیدهٔ زبان بوده‌ام. چه شگفت‌انگیز و دلپذیر است که ما قادریم از طریق اصوات و یا علامات مکتوب با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم، امور واقع را توصیف کنیم، اندیشه‌ها و احساسات خود را بازگو نماییم و بر اَعمال دیگران تأثیر بگذاریم. در مدرسه، من به یادگیری زبانها و به خصوص لاتین علاقه‌مند بودم و اغلب فکر می‌کردم که زبان‌شناس بشوم. اما بیشتر به برساختن و نظام بخشیدن نظری علاقه داشتم تا توصیف امور واقع. از این‌رو به آن‌دسته از مسائل زبان که مشتمل بر برنامه‌ریزی و

← از دههٔ ۱۹۸۰ به این‌سو، از کواین چاپ شده گرایش به تأیید دیدگاههای کارنپ و بازگشت به آراء او، قوت پیدا کرده و مشهود شده است.

۱. ریچارد رورتی در مقدمهٔ کتاب خود، چرخش زبانی *Linguistic Turn* (۱۹۶۷)، اصل اساسی این چرخش را بدین‌گونه معرفی کرده است: «همهٔ پرسشهای مربوط به هستومندها یا هستومندهای ذهنی intensional objects (از جمله نظریه‌ها و فرایندها علاوه بر هستومندهای ذهنی سنتی‌تر مانند قضایا، خاصه‌های منطقی و مفاهیم منفرد) را که الف، به پرسشهای مربوط به هستومندها و رویدادهایی که مستقیماً در دسترس حواس قرار دارند (یعنی در عالم واقعی قابل مشاهده‌اند) تحویل‌پذیر نباشند، و ب، از نظر معرفتی معنادار باشند، تنها می‌توان با پاسخ دادن به پرسشهایی دربارهٔ کاربرد بیانهای زبانی linguistic expressions پاسخ داد». (ص ۱۱)

R. Rorty [1975], *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press.

در خصوص چرخش زبانی در فلسفه نگاه کنید به:

L. Hacking [1975], *Why Does Language Matters to Philosophy?*, Cambridge University Press.

ساخت هستند گرایش زیادتری پیدا کردم.[۱] دو حوزهٔ کاملاً متفاوت وجود دارند که در آن دو مسائل مربوط به برساختن زبان همواره شوق وافری در من ایجاد می‌کند. نخست برساختن دستگاههای زبانی در منطقی نمادین است؛ و دوم مسألهٔ برساختن یک زبان کمکی برای ارتباط بین‌المللی [نظیر زبان اسپرانتو]... اگرچه این دو مسأله متفاوت‌اند و اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، کار بر روی آنها به لحاظ روانی مشابه است. به نظر من این دو می‌باید برای کسانی جالب باشد که اندیشه‌شان دربارهٔ ابزار بیانِ مافی‌الضمیر یا دربارهٔ زبان در وسیع‌ترین معنای کلمه نه‌تنها توصیفی و تاریخی است بلکه در عین حال متوجه برساختن نیز هست؛ کسانی که به مسألهٔ یافتن آن‌دسته از صورتهای ممکن برای بیان مافی‌الضمیر تعلق خاطر دارند که برای برخی از کاربردهای زبانی مناسب‌ترین به شمار می‌آیند.»[۲]

این علاقه به زبان تا آنجا در کارنپ قوت پیدا کرد که وی عمیقاً معتقد شد که مسائل فلسفه بالمرّه به زبان راجع‌اند نه به عالم و از این‌رو تلاش فیلسوفان می‌باید مصروف ساختن زبانهای مناسب برای علم شود.[۳] کارنپ در توضیح

۱. کارنپ برنامه‌ریزی planning را چنین تعریف کرده است: «برنامه‌ریزی عبارت است از در نظر گرفتن ساختار عام یک دستگاه [زبانی] و دست زدن به انتخاب در نقاط مختلف دستگاه از میان امکانات مختلف، امکاناتی که به لحاظ نظری بی‌نهایت هستند، به شیوه‌ای که جنبه‌های مختلف به خوبی با یکدیگر تلفیق شوند و دستگاه زبانی کلی که در نهایت نتیجه می‌شود شرایط و مشخصات معینی را احراز کند.» خودزندگینامه، ص ۶۸.

۲. همان مدرک، صص ۶۷ـ۷۱. کارنپ به زبان اسپرانتو و برخی دیگر از زبانهای مصنوعی مشابه تسلط کامل داشت.

۳. «در بحثهایی که در حلقهٔ وین داشتیم روشن شد که هر نوع تلاش برای صورتبندی دقیق‌تر مسائل فلسفی‌ای که ما به آن علاقه‌مند بودیم به مسأله تحلیل منطقی زبان منتهی می‌شود. چون در نظر ما مسائل فلسفی با زبان سر و کار داشتند و نه با عالم، [چنین نتیجه گرفته شد] که این مسائل می‌باید در فرا-زبان صورتبندی شوند و نه در زبان موضوع. بنابراین به نظر من چنین رسید که تکمیل یک فرا-زبان مناسب می‌تواند به نحوی اساسی به بهتر روشن شدن صورتبندی مسائل فلسفی و ثمربخشی فزونتر بحثهای آن مدد رساند.» مدرک پیشین، ص ۵۵.

طرح فلسفی خود در نحو منطقی زبان خاطرنشان می‌کند که مسائل سنتی فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص؛ ۲. مسائل مربوط به هستومندها و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی بدانها پرداخته نشده است (نظیر شیء فی‌نفسه، وجود مطلق)؛ ۳. مسائل منطق. مسائل دستهٔ اول به حوزهٔ علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزهٔ فلسفه. مسائل دستهٔ دوم تخیلی هستند. بنابراین تنها دسته مسائلی که باقی می‌مانند، مسائل دستهٔ سوم هستند و همین مسائل حوزهٔ بحثهای فلسفی را تشکیل می‌دهند. وظیفهٔ علم مطالعه و توصیف عالم است. محصول نهایی این فعالیّت در قالب جملاتی راجع به عالم عرضه می‌شود. وظیفهٔ فلسفه عبارت است از تحلیل منطقی جملات علم، و یا به عبارت دیگر تحلیل منطقی زبان علم.[۱]

دیدگاه جزمی اولیهٔ کارنپ در این خصوص که همهٔ مسائل فلسفی مسائل مربوط به نحو زبان علم هستند، بعدها تعدیل یافت و وی پذیرفت که رهیافت صرفاً نحوی برای بیان محتوای علوم کفایت نمی‌کند و در این راه به قواعد معناشناسی نیز نیاز است. اتخاذ این رهیافت با مخالفت شدید دیگر تجربه‌گرایان منطقی روبرو شد.[۲] کارنپ در گام بعدی این رهیافت معناشناختی را با رویکردی پراگماتیستی تکمیل کرد: «سالهای بعد من متوجه شدم که رهیافتم محدودیت‌آور بوده است. من گفته بودم که مسائل فلسفه یا مسائل فلسفهٔ علم صرفاً مسائل نحوی هستند، حال آنکه باید به صورت کلّی‌تری می‌گفتم این مسائل، مسائل متاتئوریک هستند... ما بعدها متوجه شدیم که متاتئوری می‌باید سمانتیک و پراگماتیک را نیز شامل شود، بنابراین قلمرو فلسفه می‌باید به طور مشابه این حوزه‌ها را نیز در برگیرد.»[۳]

---

۱. نحو منطقی زبان، بخش پنجم.
۲. کارنپ، مقدمه‌ای بر معناشناسی، ۱۹۴۲.
۳. کارنپ، خودزندگینامهٔ فکری، ص ۵۶.
مطالعات جدید نشان داده که زمینهٔ رهیافت معناشناختی و پراگماتیک در آثار کارنپ به مراتب

کارنپ و دیگر اعضای حلقه در آغاز معتقد بودند معرفت دارای یک سطح بنیادین است که همهٔ دیگر انواع معرفت بر آن استوار است. این بنیاد عبارت است از معرفت بلاواسطه که یقینی است و شک در آن راه ندارد. اما این اعتقاد با برخی دیگر از اعتقادات حلقه، از جمله اعتقاد به فرضی بودن همهٔ قوانین طبیعت که از پوانکاره و دوئم اقتباس شده بود، در تعارض بود.

تحت تأثیر پوپر و نویرات، کارنپ به تدریج اعتقاد به وجود یک مبنای یقینی برای معرفت را کنار نهاد و به این نکته اذعان کرد که معارفی که دارای خاصهٔ تجربه‌پذیری بین‌الاذهان هستند بر یک مبنای غیرقابل تردید و مصون از تشکیک مستقر نیستند. کارنپ در خودزندگینامهٔ فکری خویش در چند موضع به این تغییر موضع فکری اشاره می‌کند و از جمله در شرح یک از دیدارهایش با اینشتاین می‌نویسد: «یک‌بار اینشتاین یادآور شد که مایل است نقدی را بر دیدگاه پوزیتیویسم در خصوص مسألهٔ واقعیت عالم فیزیکی مطرح سازد. من پاسخ دادم که هیچ اختلاف واقعی بین دیدگاههای ما در مورد این مسأله وجود ندارد. اما او اصرار داشت که حتماً می‌باید نکتهٔ مهمی را در این خصوص مورد تأکید قرار دهد. بعد او با اشاره به ارنست ماخ به نقد این نظر پرداخت که واقعیت را در داده‌های حسی خلاصه می‌کند، و یا به طور کلی هر دیدگاهی که قائل است برای همهٔ معرفت یک مبنای مطلق یقینی وجود دارد. من توضیح دادم که ما مدتهاست این دیدگاه پوزیتیویستهای اولیه را کنار گذارده‌ایم و دیگر به "یک مبنای مستحکم و خدشه‌ناپذیر" برای معرفت قائل نیستیم؛ بعد هم مثال نویرات را برای او بازگو کردم که وظیفهٔ ما عبارت است از تعمیر کشتی شکستهٔ [معرفت] در همان حال که در میانهٔ اقیانوس شناور است.»[1]

→ ریشه‌دارتر از آن است که وی اذعان کرده یا توجه داشته است. در واقع رد پای این رهیافتها را می‌توان در همهٔ آثار وی، حتی آثار اولیه، سراغ گرفت. به این نکته در متن پرداخته شده است.

۱. خودزندگینامه، ص ۳۸.

نویرات تمثیل مشهور خود را از نکته‌ای که پی‌یر دوئم در اثر پرآوازهٔ خود، هدف و ساختار نظریهٔ

حذف متافیزیک از حوزهٔ معرفت برای کارنپ که خود را ادامه‌دهندهٔ راه فلاسفهٔ تجربه‌گرای سلف می‌شمرد، هدفی اساسی به شمار می‌آمد که وی تا آخر عمر بدان پایبند ماند. به اقتضای رهیافت کلی فلسفی که کارنپ اختیار کرده بود، حذف متافیزیک نیز می‌باید از مجرای ساخت زبان مناسبی دنبال می‌شد که در آن راهی برای ظهور جملات متافیزیکی وجود نداشته باشد. کارنپ اعتقاد جازم داشت که برای جلوگیری از ظهور متافیزیک در مباحث علمی و مباحث مربوط به زبان علم می‌باید تفکیک قضایا به تحلیلی و تألیفی را برقرار نگاه داشت. وی از یک‌سو دیدگاه کانت در مورد وجود قضایای تألیفیِ ماتقدم را رد می‌کرد و از سوی دیگر مخالف نظر کواین بود که وجود مرز مشخصی میان قضایای تحلیلی و تألیفی را انکار می‌کرد.[1]

کاوشهای زبانی کارنپ از یک‌سو او را به صورتبندی اصل تسامح یا رواداری[2] رهنمون شد که موضعی خنثی در قبال زبانهایی بود که از سوی فلاسفه به‌کار گرفته شده بود و از سوی دیگر توجه او را به مسألهٔ خلط مقولات منطقی در اثر بازیهای زبانی جلب کرد. معرفی اصل تسامح به وسیلهٔ کارنپ حاکی از اتخاذ نوعی رهیافت اصالت قراردادی رادیکال بود که با

← فیزیکی (۱۹۳۴)، ذکر کرده الهام گرفته بود. نویرات در تألیف سال ۱۹۲۱ خود در مقاله‌ای با عنوان «ضد اشپنگلر: مبانی علوم اجتماعی» می‌نویسد: «دوئم با تأکید خاص این نکته را نشان داده که هر گزاره در مورد هر واقعه با انواع فرضیه‌ها اشباع شده است و این فرضیه‌ها نیز در نهایت از جهان‌بینیهای ما مشتق می‌شوند. ما نظیر ملاحانی هستیم که در دریای بی‌کران ناگزیرند به بازسازی کشتی خود همّت گمارند اما هیچ‌گاه قادر نیستند کار را از بنیاد و از مرحلهٔ صفر آغاز کنند... آنان از برخی تخته‌پاره‌های شناور کشتی قدیمی استفاده می‌کنند تا اسکلت و بدنهٔ کشتی تازهٔ خود را برپا دارند. اما نمی‌توانند در باراندازی لنگر اندازند تا از نو کشتی تازه‌ای بسازند. آنان در حین کار در کشتی قدیمی باقی می‌مانند و با توفانهای سهمگین و امواج غرّنده دست و پنجه نرم می‌کنند... این سرنوشت ماست.»

O. Neurath [1921], *Anti Spengler*, Munchen, Georg Calwey.

۱. ر.ک. بخش ۸ در مقالهٔ حاضر.

2. principle of tolerance.

اصالت قرارداد اولیهٔ او، ملهم از دوئم و پوانکاره، فرق بسیار داشت. بر مبنای اصل تسامح استفاده از هر چارچوب منطقی و هر زبان دلخواه مجاز بود: «این وظیفهٔ ما نیست که محدودیت ایجاد کنیم، بلکه می‌باید به قرارداد و اعتبار دست یابیم... در منطق هیچ نوع اخلاقیاتی وجود ندارد. هر کس آزاد است تا منطق دلخواه خود، یعنی صورت دلخواه خود را از زبان برپا سازد. تنها چیزی که از او انتظار می‌رود آن است که اگر می‌خواهد دیدگاهش را مورد بحث قرار دهد، می‌باید روش خود را به وضوح بیان کند و قواعد نحوی را به جای استدلالات فلسفی ارائه دهد.»[1]

مفهوم ایضاح[2] از اهمیت محوری در فلسفهٔ کارنپ برخوردار است. وی در این‌باره می‌گوید: «من از ایضاح، جایگزینی یک مفهوم غیردقیق و ماقبل علمی را (که آن‌را عبارت نیازمند توضیح[3] می‌نامم) با یک مفهوم دقیق (عبارت توضیح‌دهنده[4]) استنباط می‌کنم، که غالباً به زبان علمی تعلق دارد... هرچند ایضاحات عموماً به وسیلهٔ دانشمندان ارائه می‌شوند، به نظر من این امر خصوصاً مشخصهٔ آثار فلسفی است که بخش عمده‌ای از آنها به ارائهٔ ایضاحات در خصوص برخی مفاهیم عام و اساسی و بحث دربارهٔ آنها اختصاص یافته است.»[5] کارنپ بر این باور بود که بسیاری از مفاهیمی که فلاسفه مورد استفاده قرار می‌دهند، مفاهیمی نظیر «صدق»، «معنا»، «عدد»، «شیء فیزیکی»، «نظریه»، «احتمال»، و امثال آنها مفاهیمی هستند که برای کاربردهای فنی از دقت لازم برخوردار نیستند و می‌باید آنها را، درست همان‌گونه که در علوم تجربی مفاهیم غیردقیق با مفاهیم دقیق تعویض

---

۱. کارنپ، نحو منطقی زبان (۱۹۳۴/۱۹۳۷)، صص ۵۲ــ۵۱. کارنپ اصل تسامح را تا پایان عمر (با اندکی تغییر در نحوهٔ صورتبندی آن) مورد تأکید قرار داد. اما خود او همواره در تلاش ساختن زبانی بود که بازگوکنندهٔ دیدگاههای تجربه‌گرایان منطقی باشد.

2. explication 3. explicandum 4. explicatum

۵. خودزندگینامه، ص ۹۳۳.

می‌شوند (مانند جایگزینی مفهوم دقیق «دما» به عوض مفهوم متداول «گرما»)، با استفاده از ابزار منطق با مفاهیم دقیق‌تر عوض کرد.

مفهوم ایضاح با مفهوم مهم دیگری که از ابزارهای نظری اصلی کارنپ به شمار می‌آمد، یعنی مفهوم «چارچوب زبانی»[1] ارتباط داشت. کارنپ معتقد بود که ایضاح مفاهیم که با نظم بخشیدن به آنها همراه است در درون یک چارچوب زبانی معین صورت می‌پذیرد. به عنوان نمونه، فرض کنید می‌خواهیم فرایند ایضاح را در مورد مفهوم «عدد طبیعی» به انجام برسانیم. به این منظور زبانی معرفی می‌کنیم که حاوی برخی عبارات بدوی[2] است مانند O (برای صفر) و S (برای عدد بعدی[3]). به علاوه در این زبان قواعد منطق گزاره‌ها به همراه قاعدهٔ اینهمانی[4] وجود دارد. باکمک این ابزار می‌توان مثلاً اصول موضوعه‌ای راکه پیانو عرضه کرده به همراه تعاریف مورد نیاز تولید کرد و این مجموعه، چارچوب زبانی لازم برای ایضاح مفهوم عدد طبیعی را به وجود می‌آورد.

در مورد هر چارچوب دو گونه پرسش مطرح می‌شود: یکی پرسشهای درونی که می‌توان باکمک قواعد خود این دستگاه زبانی بدانها پاسخ گفت؛ نظیر اینکه در مثال بالا این پرسش را مطرح سازیم که «آیا درست است که ۷ = ۵ + ۲». پرسشهای نوع دوم پرسشهای بیرونی هستند که از واقعیت و وجود کل دستگاه یا چارچوب سؤال می‌کنند؛ نظیر اینکه «آیا اعداد طبیعی وجود دارند؟» کارنپ معتقد بود این نوع دوم از پرسشهاکه از نوع پرسشهایی است که متعاطیان مابعدالطبیعه[5] مطرح می‌کنند، اشتباهاً در زمرهٔ پرسشهای نظری به شمار آورده شده‌اند و در واقع پرسشهایی عملی[6] هستند که به مناسب بودن یا نامناسب بودن استفاده از یک چارچوب خاص راجع می‌شوند.[7]

---

1. linguistic framework 2. primitive terms 3. successor
4. identity 5. metaphysicians 6. practical
۷. کارنپ «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی Empiricism, Semantics, and

از جمله دیگر مفاهیم اساسی نظام اندیشهٔ کارنپ، اصل تحقیق‌پذیری تجربی بود که معیار اصلی وی برای تمییز و تفکیک عبارات معنادار از عبارات فاقد معنا به شمار می‌رفت. این اصل در طی سالها تغییرات زیادی پیدا کرد و در نحوهٔ صورتبندی آن تعدیل فراوانی به عمل آمد و بسیاری از جنبه‌های اولیه و اساسی آن کنار گذارده شد، اما هیچ‌گاه صورت قابل قبولی برای آن یافت نشد. با این حال کارنپ تا به آخر امید خود را در این زمینه از دست نداد و همچنان جستجو برای یافتن صورت مطلوب را دنبال کرد.

۳. متافیزیک، تحقیق‌پذیری و معنا

در همکاری با حلقهٔ وین و به خصوص تحت تأثیر ویتگنشتاین سوء ظن کارنپ نسبت به متافیزیک شکل روشن‌تری به خود گرفت و معتقد شد که مسائل متافیزیکی نه‌تنها بی‌فایده‌اند و راه به جایی نمی‌برند، بلکه اساساً بی‌معنی‌اند و از این‌رو باید آنها را شبه‌مسأله[1] به شمار آورد.[2] این دیدگاه تحت

→ Ontology». این مقاله در معنا و ضرورت (۱۹۵۶) تجدید چاپ شده است.

1. pseudo−problem

۲. از جملهٔ مشهورترین تألیفات کارنپ در این زمینه دو مقالهٔ «شبه‌مسائل در فلسفه» (۱۹۲۸) و «غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان» (۱۹۳۲) است. مقالهٔ دوم توسط آقای بهاءالدین خرمشاهی به فارسی ترجمه شده است. مقالهٔ نخست در کتاب برساختن منطقی عالم تجدید چاپ شده است. در میان اعضای حلقه، نویرات نظر مساعدی به آراء ویتگنشتاین نداشت و آنها را متافیزیکی به شمار می‌آورد. در جلسات قرائت رسالهٔ منطقی- فلسفی ویتگنشتاین در داخل حلقه، وی اغلب به دنبال شنیدن عبارات کتاب به متافیزیکی بودن آنها اعتراض می‌کرد. ادامهٔ این شیوه باعث رنجش موریتس شلیک شد و او بالاخره به نویرات تذکر داد که رفتارش بیش از حد جلسات را مختل می‌سازد. با پادرمیانی هانس هان قرار شد نویرات به عوض آنکه دائماً بگوید «متافیزیک»، هر گاه که با عبارتی که به نظرش متافیزیکی می‌آمد برخورد کرد صرفاً بگوید «م». به گفتهٔ همپل، نویرات پس از مدتی تمجمج پیشنهاد دیگری را مطرح کرد: «من فکر می‌کنم اگر هر بار که عبارتی می‌شنوم که متافیزیکی نیست بگویم "غیر_م"، هم وقت بیشتری صرفه‌جویی خواهد شد و هم زحمت کمتری به بار می‌آید.» (اوتو نویرات: اصالت تجربه و جامعه‌شناسی، ویراستهٔ م. نویرات و ر. کوهن (۱۹۷۳)، صص ۸۲_۳).

تأثیر اصل تحقیق‌پذیری ویتگنشتاین اتخاذ شده بود، هرچند تفسیر اعضای حلقه از این اصل با تفسیر خود ویتگنشتاین تفاوت داشت.[۱]

پرسشهایی که تجربه‌گرایان منطقی، متافیزیکی به شمار می‌آوردند عبارت بودند از:

۱. پرسشهای فراتر از تجربه، نظیر نظریهٔ هستی‌شناسانهٔ پارمندیس، نظریهٔ مُثُل افلاطون، نظریهٔ جوهر در اسپینوزا، نظریهٔ موناد لایب‌نیتس، نظریهٔ شیء فی‌نفسه کانت و نظایر آن.

۲. پرسش از وجود هستومندها یا هستارها، نظیر آیا جهان خارجی، ماده، زمان و مکان، کلیات، اعداد (اعم از اعداد طبیعی، صحیح، حقیقی، مختلط، ترانسفاینایت[۲]، و نظایر آنها)، مجموعه‌ها و طبقه‌ها و... وجود دارند. البته همهٔ پرسشهای مربوط به وجود هستارها در زمرهٔ پرسشهای متافیزیکی به شمار نمی‌آمدند، نظیر پرسش از وجود موسای پیامبر یا بی‌نهایت عدد اول. تلاش تجربه‌گرایان منطقی آن بود که مرز میان پرسشهای متافیزیکی و غیرمتافیزیکی مربوط به وجود هستومندها را مشخص سازند. کارنپ بر آن بود که پرسشهای مربوط به وجود هستومندها در درون یک چارچوب یا یک سیستم خاص پرسشهای معناداری هستند، اما پرسش از وجود خود

→ O. Neurath [1973], *Otto Neurath: Empiricism and Sociology*, M. Neurath and R. S. Cohen (eds.) Reidel.

۱. اعضای حلقه از رسالهٔ منطقی- فلسفی ویتگنشتاین که آن‌را در جلسات مود مورد بحث قرار می‌دادند آموخته بودند که برای درک معنای گزاره‌ها می‌باید روابط منطقی میان اجزای آنها را مورد مطالعه قرار دهند، بدین صورت که می‌باید آنها را به قضایای اتمی تشکیل‌دهنده‌شان تجزیه کنند و سپس ارزش صدق این قضایا را با استفاده از جدول صدق و کذب معلوم سازند. اما در نظر اعضای حلقه، قضایایی که در پایان کار تحلیل منطقی به دست می‌آمدند قضایایی بودند قابل تحقیق تجربی و معنای آنها نیز در همین تحقیق تجربی مندرج بود. حال آنکه در نظر ویتگنشتاین این قضایای بدوی elementary propositions برحسب خواص منطقی‌شان تعریف می‌شدند و نه برحسب رابطه‌شان با تحقیق تجربی.

2. transfinite

چارچوب و سیستم فاقد معناست. بر همین اساس کارنپ برخلاف برخی از تجربه‌گرایان منطقی نظیر شلیک و نویرات و به خصوص رایشنباخ معتقد بود که نظریه‌هایی مانند رئالیسم و ایده‌آلیسم بی‌معنا به شمار می‌آیند.

۳. پرسش در مورد ماهیات امور و اشیاء نظیر اینکه «ماهیت جهان چیست؟ آیا آن‌طور که راسل گفته نوعی ساختار منطقی برمبنای داده‌های حسی است یا آن‌طور که لایب‌نیتس گفته ساخته‌شده از مونادهاست؟ ماهیت زمان و مکان چیست؟ دیدگاه مطلق‌گرایانهٔ نیوتن در باب زمان و مکان درست است یا دیدگاه نسبی‌گرایانهٔ اینشتاین؟ کلیات چه هستند؟ صرفاً اسمایی که ما وضع کرده‌ایم، یا ایده‌هایی در ذهن و یا هستومندهای مستقل از ذهن؟»

۴. پرسشهای معناشناسانه نظیر اینکه «معنای این یا آن عبارت چیست؟ هم‌معنا بودن عبارات مختلف به چه معناست؟» کارنپ در دههٔ ۱۹۳۰ پرسشهای معناشناسانه را در زمرهٔ پرسشهای متافیزیکی یا لااقل پرسشهایی که به متافیزیک می‌انجامند تلقی می‌کرد. اما در عین حال اعتقاد داشت که پرسشهای متافیزیکی دربارهٔ معنا را می‌توان به پرسشهای نحوی قابل قبول مبدل کرد. اما تحت تأثیر تارسکی، در دههٔ ۱۹۴۰ مطالعات معناشناسانه را نیز موجّه اعلام کرد و در این دوران جملات و عبارات زیادی را به‌کار گرفت که قبلاً آنها را متافیزیکی می‌شمرد. به عنوان مثال در معنا و ضرورت (۱۹۴۷) به بازنگری در برخی از تمایزها نظیر محمول / مسند / طبقه، اسم و مسمی، مفهوم / فرد، جمله / گزاره / ارزش صدق پرداخت که قبلاً همه را متعلق به قلمرو متافیزیک افلاطونی به شمار آورده بود.

۵. پرسشهای ارزشی نظیر اینکه فعل اخلاقی چیست؟ تجربه‌گرایان منطقی دیدگاههای متفاوتی در خصوص این پرسشها و عبارات نرماتیو (دستوری) اتخاذ کردند. در سال ۱۹۲۸ کارنپ بر این باور بود که پرسشهای ارزشی را می‌توان در علوم تجربی مورد بررسی قرار داد. اما بعداً به همراه اِیر

و فن میسس[1] به این نتیجه رسید که پرسشهای ارزشی تقریباً از همان شأن پرسشهای متافیزیکی برخوردارند.

ابزاری که تجربه‌گرایان منطقی برای حذف و طرد عبارات متافیزیکی مورد استفاده قرار دادند اصل تحقیق‌پذیری[2] بود که در طی زمان صورتبندیهای مختلفی پیدا کرد، اما ایدهٔ شهودی آن با نظریهٔ اصلی تجربه‌گرایان کلاسیک در باب معرفت مرتبط بود. در نظر هیوم و لاک تنها روش کسب معرفت در خصوص امور واقع[3] عبارت بود از روش مورد استفاده در علوم تجربی. در نظر هیوم هر کلمه یا واژه در ارتباط با «ایده یا تصوری» که با آن مطابقت[4] دارد معنا پیدا می‌کرد. این ایده‌ها در ذهن فاعل‌شناسایی و در برخورد با داده‌های حسی ایجاد می‌شدند و کلمات و واژه‌هایی که با این قبیل ایده‌های ذهنی منطبق نبودند بی‌معنا به شمار آورده می‌شدند. تجربه‌گرایان منطقی که با مسائل فلسفی از منظر فلسفهٔ زبان برخورد می‌کردند، دیدگاه تجربه‌گرایان سلف را که در قالب «ایده‌ها» بیان شده بود و بنابراین جنبهٔ سوبژکتیو مشهودی داشت در قالب جملات و گزاره‌ها صورتبندی کردند و به این ترتیب به زعم خود بدان عینیت بیشتری بخشیدند.[5]

تجربه‌گرایان منطقی مسألهٔ اصلی در شناخت‌شناسی، یعنی این مسأله را که «چگونه می‌دانم که P را می‌دانم؟»، به این مسأله مبدل کردند که «P چه معنایی می‌دهد؟» دانستن P به معنای دانستن معنای «P» است و معنای «P»

1. von Mises 2. verification 3. matters of fact
4. correspondence
۵. لاک و هیوم به رابطهٔ میان کلمات و ایده‌هایی که به وسیلهٔ آنها بیان می‌شد علاقه داشتند. اما ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی- فلسفی به پیروی از فرگه معتقد بود که کلمه تنها هنگامی معنا دارد که در ظرف یک قضیه واقع شده باشد. (رسالهٔ منطقی- فلسفی، ۳، ۳ و فرگه: مبانی حساب، ترجمهٔ آوستین، ص ۷۱). اعضای حلقه در این رهیافت با ویتگنشتاین هم‌رأی بودند.

نیز چیزی نیست جز روش تحقیق آن.[1] جملاتی که قابل تحقیق تجربی نیستند، نه‌تنها معرفت‌بخش نیستند که اساساً فاقد معنا به شمار می‌آیند. هرچند این‌گونه عبارات احیاناً از خاصیت تهییج احساسات و تحریک عواطف برخوردارند.

در آثاری که توسط اعضای حلقه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تحریر شد، تحقیق‌پذیری عمدتاً به صورت اصلی که کاربرد جملات و عبارات فاقد معنا را به‌کلی نهی می‌کند تلقی گردید؛ اما در آثار دورهٔ بعدی به این اصل بیشتر به صورت یک پیشنهاد[2] نظر می‌شد که مقصود از آن تأکید بر لزوم روشن کردن[3] و ایضاح[4] معنای شهودی و ماقبل تحلیلی مفاهیم مختلف و از جمله خود مفهوم «معنا» بود.

در نزد تجربه‌گرایانِ منطقی، مفهوم «معنا» دارای چند معنای متفاوت به صورت زیر بود:

۱. عبارت معنادار عبارتی است که صادق یا کاذب باشد. این تعبیر از معناداری در «نظریهٔ سنخهای» راسل مورد استفاده قرار گرفته بود.[5]

۲. عبارت معنادار عبارتی قابل فهم است که بیانگر یک اندیشه[6] در معنای فرگه‌ای کلمه است.[7] تعبیر راسل و تعبیر فرگه از معناداری با یکدیگر انطباق

---

۱. مقصود از P یک امر واقع است که برای خبر دادن از آن یا گزارش کردن آن از گزارهٔ «P» استفاده می‌شود.

2. proposal
3. clarification
4. explication

۵. نظریهٔ سنخهای راسل در صفحات بعد توضیح داده شده است.

6. thought

۷. فرگه میان معنای sense یک جمله که عبارت است از اندیشه‌ای thought که از طریق آن منتقل می‌شود، و ارزش سمانتیک آن bedeutung که صدق و کذب جمله را مشخص می‌سازد، تفاوت قائل شده بود. به اعتقاد فرگه در زبان طبیعی می‌توان جملات معناداری را پیدا کرد که صادق یا کاذب نیستند. به عنوان مثال از نظر فرگه این جمله که «رستم دیو سفید را کشت» هرچند معنادار است اما چون رستم و دیو سفید موجودات افسانه‌ای هستند، بنابراین فاقد ارزش صدق است.

کامل ندارند.

۳. عبارت معنادار بیانگر امری است که واقع می‌شود. این دیدگاه از سوی شلیک[1] ابراز شده بود. برخی عبارات فاقد معنا با تعبیر شلیک می‌توانند از نظر فرگه و راسل معنادار به شمار آیند.

۴. عبارت معنادار عبارتی است که به طرز صحیح در یک زبان طبیعی یا صوری صورتبندی شده باشد. این تعبیر که بیانگر «عبارت درست‌ساخت»[2] در دستور زبان است، عمدتاً از سوی کارنپ مورد استفاده قرار گرفته بود. اما این تعریف می‌تواند به ساخت عباراتی منجر شود که از نظر فلسفی به کلی فاقد جاذبه‌اند. کارنپ بعدها این تعبیر را با تعریف دیگری از معناداری که ذیلاً ذکر شده تعویض کرد.

۵. عبارت معنادار عبارتی است که یک کارکرد اصیل[3] را در علم تجربی بیان می‌کند. مقصود از کارکرد اصیل، نقش بازی کردن عبارت در معرفت علمی روز بود. بنابراین تعریف، ممکن است عبارتی در گذشته معنادار به شمار می‌آمده، اما چون اکنون جایی در پیکرهٔ معرفت علمی ندارد، ناگزیر فاقد معنا محسوب می‌شود.

تجربه‌گرایان منطقی در آغاز معناداری به تعبیر راسل را قبول داشتند و به تدریج و در طول زمان به معنای شمارهٔ ۵ رسیدند. این تغییر با تغییر مشابهی در اصل تحقیق‌پذیری همراه بود. این اصل در آغاز مرز ثابت و تغییرناپذیری را برای زبان علم مشخص می‌ساخت، اما تدریجاً در آن

← فرگه در عین حال برخلاف راسل، وصفهای معین را همانند اسامی خاص به شمار می‌آورد. به این اعتبار عبارتی نظیر «پادشاه کنونی فرانسه بی‌موست» برای فرگه فاقد ارزش صدق بود (زیرا فرانسه کشوری پادشاهی نیست)، در حالی که در نظر راسل این عبارت دارای ارزش صدقِ «کاذب» بود.

1. Schilck

۲. well-formed formula عبارت خوش-ساخت.

3. a genuine function

انعطاف بیشتری ایجاد شد و شأن و موقع (status) آن با محتوای نظریه‌های علمی مرتبط گردید. به این ترتیب با تغییر محتوای نظریه‌های علمی، مرز معناداری و فقدان معنا نیز تغییر می‌یافت.[1]

تلاش برای صورتبندی دقیق‌تر اصل تحقیق‌پذیری به طور کلی به دو رهیافت منقسم می‌شود که می‌توان آن دو را رهیافت کل‌گرایانه[2] و رهیافت اتمی نام داد. در رهیافت کل‌گرایانه یک زبان صوری معین نظیر L مشخص می‌شود و جملات معنادار عبارت خواهند بود از جملاتی که یا خود متعلق به L هستند و یا می‌توانند به جملات متعلق به این زبان ترجمه شوند. به این ترتیب، در این رهیافت معنادار بودن، یعنی معنادار بودن در قالب یک زبان معین. در رهیافت اتمی، معنادار بودن به صورت وجود نوعی خاصه در جملات، مستقل از تعلق آنها به یک زبان صوری و یا ترجمه‌پذیری آنها به این زبان، تعریف می‌شود. فعالیّتهای اولیّهٔ تجربه‌گرایان منطقی برای تعریف اصل تحقیق‌پذیری در چارچوب رهیافت اتمی انجام پذیرفت و تلاشهای بعدی آنان صبغهٔ کل‌گرایانه به خود گرفت.

رهیافت اتمی بر مبنای این تصور نسبتاً مبهم استوار بود که دانستن معنای

---

۱. تفاوت بین روایتهای اولیه و بعدی اصل تحقیق‌پذیری را می‌توان در قالب این مثال بازگو کرد: بر اساس روایتهای نخستین، جملاف فاقد معنا نظیر چرخ‌دنده‌ای بودند که به طور معیوب از کارخانه بیرون آمده‌اند. بر اساس تعبیر بعدی از این اصل، این‌گونه چرخ‌دنده‌ها به خودی خود فاقد عیب بودند، اما ساختارشان به‌گونه‌ای بود که امکان استفاده از آنها در هیچ‌یک از ماشین‌آلات موجود (نظریه‌های علمی مقبول) وجود نداشت.
در آثاری که از دههٔ ۱۹۵۰ به بعد توسط تجربه‌گرایان منطقی تحریر شد، اصل تحقیق‌پذیری عمدتاً به صورت معیاری تلقی گردید که همراه با فرایند ایضاح مفاهیم «می‌تواند یک چارچوب نظری کلی برای ارزیابی ساختار و مبانی معرفت علمی فراهم آورد.» (همپل، مشکلات معیار تجربه گرایان برای معنا و تحولات آن، ص ۶۰).
C. Hempel [1950], *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning*, *Revue International de Philosophie*, Vol. 11, p. 60.

2. holistic

یک جمله معادل اطلاع از صدق یا کذب آن است. دانستن معنای یک جمله، به عبارت دیگر، معادل علم داشتن به این نکته است که اگر این جمله به عوض صادق بودن، کاذب از آب درمی‌آمد، چه تغییری در عالم واقع به وقوع می‌پیوست. اما عالمِ واقع، به اعتقاد تجربه‌گرایان، عبارت است از آنچه به حس درمی‌آید. بنابراین دانستن معنای یک جمله عبارت است از دانستن تفاوتی که در تجربهٔ ما پدید می‌آید. اگر جمله‌ای درست باشد، یک نوع تجربهٔ حسی یا امر واقع محسوس حاصل می‌شود و اگر غلط باشد، نوع دیگر. بنابراین جملهٔ معنادار جمله‌ای است که بتوان آن‌را به طریق تجربی مورد تحقیق قرار داد، یعنی اینکه بتوان آن‌را در صورت صحیح بودن تأیید کرد و در صورت غلط بودن ابطال. این صورت از اصل تحقیق‌پذیری را با علامت اختصاری «ت ـ۱» مشخص می‌کنیم.

این صورت از اصل تحقیق‌پذیری تدریجاً دقیق‌تر شد و به صورت ذیل درآمد:

«ت ـ۲»: اگر جملهٔ ج نه همانگویی است و نه تناقض منطقی، در آن صورت ج معنادار خواهد بود، اگر بتوان آن‌را از طریق یک سلسلهٔ محدود از مشاهدات مورد تأیید یا ابطال قرار داد.

همهٔ تلاشهای بعدی برای تدقیق این صورت از اصل تحقیق‌پذیری مصروف روشن ساختن ایده‌ای شد که از آن با عنوان گزاره‌های مشاهدتی (مشاهده‌ای)[1] یا گزاره‌های پروتکل[2] نام برده می‌شد.[3] اصل تحقیق‌پذیری با

1. observation statements
2. protocol statements

۳. گزاره‌ها یا جملات پروتکل یا مشاهدتی یکی از مهمترین ابزارهای نظری تجربه‌گرایان منطقی برای ایجاد یک زبان فیزیکالیستی به شمار می‌آمدند و در طول سالها تلاش زیادی از سوی اعضای حلقه برای ارائهٔ یک صورتبندی مناسب از آنها به عمل آمد. ر.ک. بخش ۵، در مقالهٔ حاضر.

اصطلاح «گزارهٔ پروتکل» نخستین‌بار از طرف نویرات پیشنهاد شد اما ظاهراً کارنپ اول‌بار از آن به سال ۱۹۳۱ در مقاله‌ای در نشریهٔ شناخت *Erkenntnis* که در آن هنگام به اتفاق فیلیپ

توجه به این مفهوم به این صورت تغییر شکل داد:

«ت ـ ۲ *»: اگر جمله ج نه همانگویی است و نه تناقض منطقی، در آن صورت ج معنادار خواهد بود، اگر و فقط اگر ج یا نقیض آن از یک مجموعهٔ محدود و سازگار[1] از جملات مشاهدتی نتیجه شود.

نظر اعضای حلقه در باب اینکه جملات مشاهدتی اصیل کدامها هستند با یکدیگر تفاوت داشت. این دیدگاههای مختلف را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

الف. جملهٔ مشاهدتی عبارت است از توصیف شخص از تجربهٔ مستقیم خود، نظیر: «آبی الآن اینجا»، «دایرهٔ قرمز حالا».

ب. جملهٔ مشاهدتی گزارش تجربهٔ مستقیم یک فرد (اعم از خود شخص یا دیگری) است، مانند: «ف اکنون یک دایرهٔ قرمز را مشاهده می‌کند.»

ج. جملات مشاهدتی پدیدارهای فیزیکی مستقیماً قابل مشاهده را توصیف می‌کنند، نظیر اینکه: «یک مکعب قرمز روی میز قرار دارد.»

«ت ـ ۲ *» تجربه‌گرایان منطقی را با برخی مشکلات جدّی مواجه ساخت.

← فرانک سردبیری‌اش را بر عهده داشت استفاده کرد. این امر موجب رنجش نویرات شد و وی در تلگرافی به فرانک خواستار آن شد که حق وی در ساختن این اصطلاح به رسمیت شناخته شود. کارنپ در مقالهٔ ۱۹۳۱ خود از گزاره‌های پروتکل به‌عنوان گزاره‌هایی یاد کرد که تأیید محتوای آنها با کمک تنها یک مشاهده امکان‌پذیر بود. به این گزاره‌های مشاهده‌پذیر به چشم معادلهای زبانی تجربهٔ مشاهده نظر شده بود. در سال ۱۹۳۲ نویرات در مقاله‌ای در نشریهٔ شناخت با عنوان «جملات پروتکل» به انتقاد از دیدگاه کارنپ در خصوص این جملات پرداخت. کارنپ در مقاله‌ای در همان شماره و با همان عنوانِ «جملات پروتکل» کوشید تا میان آراء نویرات و دیدگاههای خود آشتی دهد.

ترجمه‌های انگلیسی مقالات نویرات و کارنپ در منابع ذیل یافت می‌شوند:

O. Neurat [1932/1951], «Protocol Sentences» in *Logical Positivism*, ed. by A. Ayer, London, Mcmillan.

R. Carnap [1931/1987], «Protocol Sentences», *Nous*, Vol. 21, pp. 457–470.

1. consistent

از جملهٔ این دشواریها مفهوم منطقی «استلزام معنایی»[1] بود. اگر عبارت الف از معنای عبارت ب نتیجه شود در آن صورت معنای عبارت «الف یا ج» نیز می‌باید از معنای عبارت ب نتیجه شود، و لو آنکه ج عبارتی فاقد معنا باشد. اما این امر با یکی دیگر از معتقدات حلقه دایر بر اینکه هر عبارت مرکب معنادار است اگر و فقط اگر هر یک از اجزاء آن به تنهایی معنادار باشند، در تعارض بود. از این گذشته چنین به نظر می‌رسد که اصل تحقیق‌پذیری به صورت «ت ـ۲*» بسیاری از نظریه‌های اصیل علمی نظیر تئوری نیوتن، معادلات الکترودینامیک ماکسول و نسبیت اینشتاین را نیز به عنوان مهمل و بی‌معنا طرد می‌کند. هیچ‌یک از این نظریه‌ها و نظایرشان از به هم پیوستن شمار محدودی از قضایای مشاهدتی حاصل نمی‌شوند. در پرتو این دشواریها، اصل تحقیق‌پذیری به صورت ذیل تغییر داده شد:

«ت ـ۳» اگر جملهٔ ج نه همانگویی است و نه تناقض منطقی، در آن صورت ج معنادار است اگر و فقط اگر ج یا نقیض آن از یک مجموعهٔ محدود و منسجم از گزاره‌های مشاهدتی به همراه یک نظریهٔ علمی مستقر[2] نتیجه شود.

اما این تقریر اتمی از اصل تحقیق‌پذیری نیز با مشکلاتی مشابه گذشته روبرو شد، از جمله آنکه معنای عبارت «نظریهٔ علمی مستقر» در آن مشخص نبود. به علاوه این پرسش مطرح شد که آیا خود این نظریه می‌باید با این ملاک معناداری تطبیق داشته باشد یا نه؟ پاسخ مثبت همان مشکل گذشته را پدید می‌آورد و پاسخ منفی این پرسش را مطرح می‌ساخت که در این صورت معناداری این نظریه را با چه ملاکی باید سنجید؟

از این گذشته در رهیافت اتمی علاوه بر استفاده از مفاهیم شناخت‌شناسانه نظیر مشاهده و جملات مشاهدتی، از مفاهیم منطقی نظیر استلزام معنایی، انسجام منطقی، جملات تحلیلی، تناقض، و امثالهم نیز

1. entailment
2. established

استفاده شده بود و حال آنکه معنای خود این مفاهیم چنان‌که باید روشن و بدون ابهام نیست. کارنپ بر آن بود که این‌گونه مفاهیم را می‌باید با استفاده از یک زبان صوری توضیح[1] داد. در این زبان صوری مجموعهٔ جملات معنادار می‌باید تحت یک تعداد از عملیات منطقی بسته باشند[2]؛ که این امر بدان معناست که عبارات مرکب تنها در صورتی معنادار خواهد بود که تک‌تک جملات سازندهٔ آنها معنادار باشد. این تلقی عاملی شد برای آنکه رهیافت اتمی به تدریج جای خود را به رهیافت کل‌گرایانه بدهد. بر اساس این رهیافت لازم بود یک زبان کلی و عام[3] تدوین شود تا بتوان همهٔ جملات معنادار را در قالب آن اداکرد و جملات فاقد معنا را از دایرهٔ شمول آن بیرون نهاد.

طرح ساخت یک زبان عام به صورت تلاش برای تدوین یک زبان فیزیکالیستی دنبال شد که وظیفهٔ آن ترجمهٔ جملات معنادار به جملاتی در خصوص امور مشاهده‌پذیر بود.[4] اما از دههٔ ۱۹۴۰ به بعد، تحت تأثیر تمثیل نویرات و دیدگاههای پوپر، کارنپ به صرافت افتاد تا اصل تحقیق‌پذیری را که کاربردش در مورد امور مشاهده‌پذیر با مشکلات جدّی روبرو شده بود، با اصل دیگری برای معنادار بودن عوض کند. وی در این مسیر از دیدگاه رایشنباخ که همواره با اصل تحقیق‌پذیری در شکل اولیه‌اش مخالف بود، بهره گرفت. رایشنباخ معتقد بود که باید از حساب احتمالات برای تعیین معنای

1. explicate

۲. مقصود از بسته بودن یک مجموعه (مثلاً یک زبان صوری) تحت یک عمل منطقی آن است که اگر دو یا چند عضو از این مجموعه (مثلاً عبارات زبان صوری) تحت این عملگر خاص واقع شوند، نتیجه عضوی از همان مجموعه باشد (عبارتی از همان زبان باشد). این نکته را می‌توان به صورتی ساده‌تر و در قالب بسته بودن مجموعهٔ اعداد طبیعی تحت عمل جمع بازگو کرد: حاصل جمع هر دو عدد طبیعی، یک عدد طبیعی است.

3. a universal language

۴. ر.ک. بخش ۵ و ۶ مقالهٔ حاضر.

جملات استفاده کرد و اعتقاد داشت جملهٔ معنادار، جمله‌ای است که بتوان وزن (احتمال) آن را بر مبنای یک مجموعهٔ مشاهدات تعیین کرد. دو جمله که تحت همهٔ مشاهدات وزن مساوی داشته باشند، هم‌معنا به شمار می‌آیند. کارنپ این دیدگاه را پذیرفت اما با مفهوم وزن بر اساس نظریهٔ تواتری در احتمالات[1] موافقت نکرد و به عوض آن، از مفهومی مشابه آنچه کینز[2] در رهیافت منطقی خود به احتمالات، پیشنهاد کرده بود بهره گرفت. کینز از مفهوم «وزن» به منظور تمییز میان آن‌دسته از روابط احتمالی که شمار زیادی شواهد مربوط را نشان می‌دهند و روابطی که شواهد اندکی را ارائه می‌کنند، استفاده کرد. کارنپ نیز در استفاده از نظریهٔ رایشنباخ از همین مفهوم وزن بهره گرفت.[3]

وی بر این مبنا مفهوم تحقیق‌پذیری را با مفهوم درجهٔ تأییدپذیری[4] تعویض کرد که عبارت بود از احتمال منطقی صدق یک گزاره (فرضیه) h با در نظر گرفتن بیّنهٔ موجود e. در این رهیافت جملهٔ معنادار جمله‌ای بود که جملات مشاهدتی[5] به تأیید یا ابطال آن کمک کنند. کارنپ سپس به تحقیق دربارهٔ محمولات بدوی[6] پرداخت که سایر محمولات با کمک آنها ساخته می‌شد. به جای جملات این‌بار از کلمات به عنوان واحد معنادار بودن استفاده شد و به علاوه این شرط که جملات نظری[7] به صورت تعاریف صریح[8] از جملات مشاهدتی ساخته شوند، حذف گردید.

تمایزی نیز بین تأییدپذیری و آزمون‌پذیری[9] که مفهومی قوی‌تر بود، برقرار شد. جمله آزمون‌پذیر جملهٔ تأییدپذیری بود که بتوان روش مشخصی

1. frequence theory
2. Keynes
۳. ر.ک. بخش ۱۱ مقالهٔ حاضر.
4. degree of confirmation
5. observational statements
6. primitive predicates
7. theoretical statements
8. explicit definitions
9. testability

برای آزمودن آن در هر زمان و مکان دلخواه ارائه کرد: «اگر مقصود از تحقیق‌پذیری، مستقر ساختن قطعی و نهایی صدق [جملات] باشد، در آن صورت هیچ جمله‌ای (نحوی) هیچ‌گاه قابل تحقیق نخواهد بود... ما تنها می‌توانیم جملات را بیشتر و بیشتر مورد تأیید قرار دهیم. بنابراین [از این پس] به عوض مسألهٔ تحقیق‌پذیری از مسألهٔ تأییدپذیری سخن خواهیم گفت. ما میان **آزمودن**[1] یک جمله با تأیید آن فرق می‌گذاریم؛ و به این ترتیب روشی را مشخص می‌کنیم ــ که عبارت است از انجام برخی آزمایشها ــ که منجر به درجه‌ای از تأیید در یک جمله یا نقیض آن می‌شود. ما یک جمله را **آزمون‌پذیر** می‌نامیم اگر روشی را برای آزمودن آن سراغ داشته باشیم؛ و آن‌را **تأییدپذیر** می‌نامیم، اگر بدانیم که تحت چه شرایطی تأیید می‌شود. همان‌طور که خواهیم دید، برخی از جملات ممکن است تأییدپذیر باشند، بی‌آنکه آزمون‌پذیر باشند؛ مثل آنکه بدانیم مشاهدهٔ یک روند خاص از رویدادها به تأیید جملهٔ مورد نظر منجر می‌شود و مشاهدهٔ روند دیگری به تأیید نقیض آن بی‌آنکه بدانیم چگونه می‌توان این یا آن مشاهده را به انجام رساند.»[2]

کارنپ در آثار دورهٔ پختگی خود اصل تأییدپذیری را عمدتاً در ارتباط با معانی مسائل معرفتی[3]، نظری[4]، علمی[5] یا تجربی[6] به‌کار می‌برد. او در «آزمون‌پذیری و معنا» (۱۹۳۶ــ۳۷) تأکید کرد که می‌باید میان معانی مختلف

1. testing

۲. آزمون و معنا، (۱۹۳۶ــ۱۹۳۷).

R. Carnap, «Testability and Meaning», *Philosophy of Science*, 1936, Vol. 3, pp. 419–71 & Vol. 4, 1937, pp. 1–40.

صورت قوی‌تری از تز آزمون‌پذیری به تز اصالت عملیات (operationalism) بریجمن منجر شد. برای شرح مختصری در مورد نظریهٔ بریجمن نگاه کنید به درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، طبع دوم، انتشارات سمت، سال ۱۳۷۷.

3. cognitive
4. theoretical
5. scientific
6. empirical

معناداری معرفت‌بخش[1] تمییز قائل شد. اما این امعان نظر هیچ‌گاه به کنار گذاردن این اعتقاد منجر نشد که معناداری و فقدان معنا مرز معینی دارند و می‌باید از یکدیگر تفکیک گردند. کارنپ در این دوران معتقد شد که جملات متافیزیکی بی‌معنا نیستند، بلکه فاقد محتوای معرفتی‌اند، هرچند احیاناً از خاصیت تحریک احساسات و عواطف برخوردارند.

۴. برساختنِ منطقی عالم (۱۹۲۸)

تحت تأثیر کتاب راسل علم ما به عالم خارج (۱۹۱۴) کارنپ بر آن شد تا با استفاده از پیشرفتهای تازه‌ای که در منطق پدید آمده بود طرح دیرینهٔ تجربه‌گرایان را دایر بر ایجاد مبنایی مستحکم برای معرفت با استفاده از تجربه‌های بسیط حسی جامهٔ عمل بپوشاند: «من معتقد بودم که وظیفهٔ فلسفه عبارت است از تحویل همهٔ معرفت به یک بنیاد یقینی. از آنجا که یقینی‌ترین معرفت عبارت است از معرفت بلاواسطه، حال آنکه معرفت نسبت به اشیاء مادی اشتقاق یافته و کمتر یقینی است، چنین به نظر می‌رسید که فیلسوف می‌باید زبانی را استخدام کند که از داده‌های حسی به عنوان مبنا استفاده می‌کند.»[2] تلاش برای ایجاد مبنایی یقینی جهت معرفت در فاصلهٔ سالهای

1. cognitive meaningfulness

۲. خودزندگینامه، ص ۵۰.
راسل در مواضع مختلف بر امکان‌پذیر بودن طرح تعریف اشیاء فیزیکی به عنوان داده‌های حسی (sense–data) تأکید ورزیده بود. به عنوان مثال، در مقالهٔ «رابطهٔ داده‌های حسی با فیزیک» (۱۹۱۴) که در کتاب عرفان و منطق (۱۹۱۷) تجدید چاپ شده، می‌نویسد: «درست تا جایی که علم فیزیک ما را به انتظارات [معینی از عالم خارج] رهنمون می‌شود، این [طرح] نیز می‌باید امکان‌پذیر باشد، زیرا ما تنها می‌توانیم آنچه را که انتظارداریم‌بیان کنیم. و تا آنجا که حالات فیزیکی از داده‌های حسی استنتاج می‌شوند... فیزیک را نمی‌توان [به عنوان علمی که] به طور معتبر بر بنیاد داده‌های تجربی مبتنی [است] به شمار آورد، مگر آنکه امواجی (که به چشم ما می‌تابند) به صورت توابعی از رنگها و دیگر داده‌های حسی بیان گردند... ما می‌باید... معادلات را با استفاده از داده‌های حسی که در قالب عبارات مربوط به اشیاء فیزیکی

۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ به تألیف کتاب برساختن منطقی عالم منجر شد.

کارنپ در مقدمهٔ خود بر ترجمهٔ انگلیسی برساختن منطقی عالم غرض از تحریر این کتاب را چنین ذکر کرده است:

> مسألهٔ اساسی کتاب امکان بازسازی منطقی مفاهیم همهٔ قلمروهای معرفت است برمبنای مفاهیمی که به تجربهٔ بی‌واسطه و مستقیماً داده‌شده[1] راجع هستند. مقصود از بازسازی منطقی جستجوی تعاریف تازه برای مفاهیم قدیمی است. مفاهیم قدیمی به طور معمول برمبنای صورتبندیهای حساب‌شده به وجود نیامده‌اند، بلکه این تحول کم و بیش بدون رَوّیت و خود به خود بوده است. مفاهیم جدید می‌باید در دقت و وضوح بر مفاهیم قدیمی برتری داشته باشند و بالاتر از همه آنکه، در درون یک ساختار نظام‌مند از مفاهیم جای بگیرند. این نوع روشن کردن مفاهیم را که این روزها غالباً ایضاح[2] می‌نامند، هنوز به نظر من یکی از مهمترین وظایف فلسفه محسوب می‌شود، به خصوص اگر فلسفه با مقولات اصلی فکر بشر

← بیان شده‌اند حل کنیم، تا به این ترتیب کاری کنیم که [این معادلات] به نوبهٔ خود اشیاء فیزیکی را برحسب داده‌های حسی به ما عرضه کنند.» (صص ۱۴۶ـ۱۴۷).

B. Russel [1914], «The Relation of Sense-Data to Physics», Reprinted in *Mysticism and Logic*, London, Allen & Unwin, 1917.

در مقدمهٔ علم ما به جهان خارج، راسل تأکید کرده بود که وایتهد قصد دارد روش برساختن فیزیکی عالم را در تألیفی که جلد چهارم اصول ریاضیات به شمار خواهد آمد تکمیل کند: «مسألهٔ اصلی که من به وسیلهٔ آن کوشیده‌ام روش [علمی] را نشان دهم عبارت است از مسألهٔ رابطهٔ میان داده‌های حسی خام و زمان، مکان، و مادهٔ فیزیک ریاضی. من از این مسائل توسط دوست و همکارم دکتر وایتهد اطلاع پیدا کرده‌ام... من کل مفهوم عالم فیزیکی، به عنوان امری برساخته‌شده و نه استنتاج‌شده، را به او مدیون هستم. آنچه در اینجا دربارهٔ این موضوعات بیان شده، در واقع مقدمهٔ مجملی است از نتایج دقیق‌تری که او در جلد چهارم اصول ریاضیات ما ارائه خواهد داد.» (صص V-VI).

کارنپ تلاش خود را برای برساختن عالم فیزیکی به نحو منطقی به صورت تکمیل کار ناتمام راسل و وایتهد تلقی می‌کرد. عامل مؤثری که مشوق راسل و وایتهد و کارنپ در تلاش برای برساختن منطقی عالم به شمار می‌آمد موفقیت چشمگیر اینشتاین در تحویل مفاهیم زمان و مکان به مفهوم اندازه‌گیریهای محلی و موقت در چارچوب فیزیک نسبیتی بود.

1. immediately given experience
2. explication

سر و کار داشته باشد.

برای زمانی طولانی، فلاسفه با دیدگاههای مختلف بر این باور بوده‌اند که همهٔ مفاهیم و قضاوتها نتیجهٔ همکاری تجربه و عقل‌اند. تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان، در این نظر با یکدیگر موافق‌اند، هرچند هر یک از دو طرف ارزیابی متفاوتی از میزان اهمیت دو عامل عقل و تجربه عرضه می‌کند و توافق اساسی فیمابین را با تأکید افراطی بر دیدگاه خود پوشیده می‌سازد. نظریه‌ای که این دو گروه در آن مشترک‌اند اغلب به این صورت ساده‌شده بیان می‌شود: حواس مواد ادراک را فراهم می‌آورند، عقل این مواد را به‌گونه‌ای تألیف می‌کند که یک دستگاه معرفتی سازمان‌یافته به وجود می‌آورد. به این ترتیب مسألهٔ تألیف بین دیدگاههای تجربه‌گرایی سنتی و عقلگرایی سنتی مطرح می‌شود. تجربه‌گرایی سنتی به درستی بر نقش حواس تأکید ورزید، اما از اهمیت و نقش خاص صور منطقی و ریاضی غافل ماند. عقلگرایی به این اهمیت واقف بود، اما معتقد بود که عقل نه‌تنها می‌تواند صور را فراهم آورد، بلکه قادر است به خودی خود (به نحو مقدم بر تجربه) محتوای جدید تولید کند. از رهگذر تأثیر گوتلوب فرگه... و از رهگذر مطالعهٔ آثار راسل، من از یک‌سو به اهمیت بنیادی ریاضی برای شکل دادن به دستگاه معرفت پی برده بودم و از سوی دیگر مشخصهٔ کاملاً منطقی آن‌را که سبب استقلال آن از عالم واقعی و ممکن‌الوجود می‌شود، درک کرده بودم. این بصیرتها اساس کتاب مرا تشکیل دادند... در این کتاب من با تزی که مذکور افتاد سر و کار داشتم، یعنی اینکه آیا علی‌الاصول می‌توان همهٔ مفاهیم را به داده‌های بی‌واسطهٔ حسی تحویل کرد؟ اما مسأله‌ای که من برای خود مطرح ساختم این نبود که به براهین کلی فلسفی که در گذشته در دفاع از این نظریه ارائه شده چیزی بیفزایم. بلکه می‌خواستم برای نخستین‌بار برای صورتبندی واقعی یک دستگاه مفهومی از نوعی که بدان اشاره شد، اقدام کنم؛ یعنی می‌خواستم در ابتدا چند مفهوم ساده، مثل کیفیات محسوس و روابط را که در تجربهٔ خاص حضور دارند انتخاب کنم و سپس بر این مبنا تعاریف مفاهیم مختلف را

صورتبندی نمایم. به منظور انجام این مهم، و لو در حد چند نمونه، ضروری بود که منطقی به مراتب برتر از نوع سنتی، به خصوص در ارتباط با روابط منطقی در دسترس باشد. من صرفاً به این دلیل در اجرای این امر توفیق یافتم که منطق جدید در سالهای قبل توسط کسانی مانند فرگه و راسل و وایتهد تکمیل شده بود؛ این منطق حاوی یک نظریهٔ جامع در مورد روابط منطقی و خواص ساختاری آنهاست. به علاوه، از رهگذر تعریف اعداد و توابع عددی برمبنای مفاهیم کاملاً منطقی، نشان داده شده بود که کل ساختار ریاضیات بخشی از منطق است. من به شدّت تحت تأثیر آنچه منطق جدید انجام داده بود قرار گرفته بودم و دریافتم که با تحلیل و صورتبندی دوبارهٔ مفاهیم در همهٔ حوزه‌ها، از جمله علوم تجربی، با کمک این روش می‌توان به نتایج و ثمرات بیشتری دست یافت.[1]

ویرایش اول کتاب توسط اعضای حلقه خوانده شد و تکمیل گردید. کارنپ نخستین فصل کتاب را با این قول راسل آغاز کرد که: «بالاترین رهنمود تفلسف علمی[2] این است: هر جا که امکان‌پذیر است، می‌باید ساختارهای منطقی جایگزین هستومندهای استنتاج‌شده شود.»[3]

کارنپ در آغاز در نظر داشت تحلیل مفاهیم را به شیوهٔ مرسوم در روان‌شناسی پدیدارشناسانهٔ ماخ به انجام رساند، یعنی از اجسام مادی به تصاویر بلاواسطهٔ آنها در میدان دید، و سپس به لکه‌های رنگ و بالاخره به یک نقطهٔ واحد در میدان دید منتقل شود. این شیوهٔ تحلیل به همان

۱. مقدمهٔ کارنپ بر ترجمهٔ انگلیسی کتاب برساختن منطقی عالم به سال ۱۹۶۱ تحریر شده اما خود کتاب تا سال ۱۹۶۷ از چاپ خارج نشد.

2. scientific philosophising

۳. کارنپ (۱۹۲۸/۱۹۶۷)، ص ۵. در میان نویسندگان مختلف بر سر رهیافت معرفت‌شناسانهٔ واقعی کارنپ در برساختن منطقی عالم و میزان دین او به راسل و فرگه وحدت نظر وجود ندارد. اما در این نکته تردیدی نیست که کارنپ رهیافت «اصالت منطقی» logistic راسل و وایتهد را کاملاً مورد تأیید قرار داده بود.

عناصری[1] ختم می‌شد که ماخ معرفی کرده بود.[2] البته هدف نهایی کارنپ توصیف ژنتیکی این فرایند نبود، بلکه وی به بازسازی منطقی این فرایند نظر داشت، یعنی توصیف شماتیزهٔ[3] یک روش تصوری که حاوی یک‌سلسله قدمهای منطقی است و در نهایت به همان نتیجهٔ فرایند روان‌شناسانه منجر می‌شود.

1. elements

۲. ماخ احساسات خود را به‌عنوان امور بی‌واسطه داده‌شده immediately given در نظر گرفته بود و درصدد بود تا اندیشه‌های خود را تا نهایی‌ترین احساسات سازندهٔ آنها تحلیل کند. از نظر ماخ عالم متشکل بود از رنگها، دماها، فشارها، فضاها، زمانها، و نظایر آن که وی آنها را عناصر elements می‌نامید و مدعی بود این عناصر وابسته به احساسات sensations هستند و به این معنا، عالم محصول احساسات محسوب می‌شود. احساسات به سه طبقه class تقسیم شده بودند که ماخ آنها را به ترتیب با حروف ...,K, L, M و ...,A, B, C و β, γ, α نشان می‌داد حروف A, B, C نشان‌دهندهٔ مجموعه‌های پیچیدهٔ رنگها، شکلها و نظایر آن هستند که معمولاً اشیاء فیزیکی نامیده می‌شوند. حروف ...,K, L, M مجموعه‌هایی را نشان می‌دهد که بدن خود ما به شمار می‌آیند. و بنابراین با ملاحظهٔ برخی جهات خاص در زمرهٔ اشیاء فیزیکی محسوب می‌شوند. آخرین دستهٔ حروف نشان‌دهندهٔ خاطرات، اراده‌ها و تمایلات و دیگر امور مشابه‌اند. از ترکیب طبقهٔ دوم و طبقهٔ سوم از عناصر «خود» یا «خویش» به وجود می‌آید. عالَم که از ترکیب هر سه طبقه ایجاد می‌شود، محصول احساسات است و علم نیز چیزی جز مجموعه‌ای از احساسات نیست:

«طبیعت از احساسات که در حکم عناصر آن هستند ترکیب شده است. انسان اولیه اما، برخی از جنبه‌های ترکیب‌شدهٔ این عناصر را مورد توجه قرار می‌دهد ــ یعنی آنها که نسبتاً پایدارند و از اهمیت بیشتری برای او برخوردارند. اولین و قدیمی‌ترین واژه «نام اشیاء» است... هیچ شیء غیرقابل تغییر وجود ندارد. شیء، نوعی امر انتزاعی است، نام هم نمادی است برای مجموعهٔ مرکبی از عناصر که آن‌را از تغییراتش انتزاع می‌کنیم... احساسات نشان اشیاء نیستند؛ به عکس یک شیء نمادی ذهنی است برای مجموعه مرکبی از احساساتِ دارای ثبات نسبی. به طور صحیح‌تر باید بگویم که عالم، مرکب از «اشیاء» که عناصر آن محسوب می‌شوند، نیست؛ بلکه مرکب است از رنگها، نغمه‌ها، فشارها، مکانها، زمانها، به طور خلاصه آنچه که معمولاً احساسات شخصی می‌نامیم.» (ماخ، علم مکانیک، [۱۸۹۳/۱۹۶۰]، ص ۵۷۹).

E. Mach [1893/1960], *The Science of Mechanics*, La Salle, Open Court.

3. schematized

اما آشنایی با نظرات روان‌شناسی مکتب گشتالت[1] کارنپ را به این باور رهنمون شد که امور و پدیدارها، هیچ‌گاه به صورت حاصل جمع احساسات جداجدا و مجزا ادراک نمی‌شوند، بلکه به صورت یک کل یکپارچه از داده‌های حسی دریافت می‌شوند. همین امر سبب شد که کارنپ برخلاف ماخ که اساس کار تحلیل خود را بر داده‌های حسی مجزا قرار داده بود، کلّ تجربهٔ حسی را به عنوان عناصر احساس[2] در نظر بگیرد. اما همچون ماخ وی نیز از یک زبان فنومنالیستی برای نمایش نحوهٔ ساخته شدن مفاهیم بر اساس این تجربه‌ها بدوی استفاده کرد. عبارات این زبان به بیان داده‌های حسی اختصاص داشتند، نظیر: «اکنون یک مثلث قرمز در میدان دید من قرار دارد.» مدلی که کارنپ برای ساختن زبان فنومنالیستی مورد استفاده قرار داد، نظریهٔ سنخهای راسل[3] بود که در کتاب ماتماتیکا پرینکیپیا[4] ارائه شده بود.

---

۱. Gestalt روان‌شناسی مکتب گشتالت رهیافتی به روان‌شناسی است که بر اساس آن تحلیل اجزاء هر قدر هم که دقیق و جامع صورت پذیرد نمی‌تواند معرفت کاملی از کل فراهم آورد. به منظور درک ماهیت کل می‌باید آن‌را به صورت یکپارچه و در ارتباط با اجزاء و در یک هیأت تألیفی مورد بررسی قرار داد. این مکتب در اواخر قرن نوزدهم در اتریش و جنوب آلمان به ظهور رسید.

2. elements of sensation

۳. theory of types Russells، نظریهٔ سنخها، به طور کلی به هر نظریه‌ای اطلاق می‌شود که بر طبق آن آنچه موجود است به مقولات طبیعی، و احیاناً متقابلاً متعارضی mutually exclusive که سنخ type نامیده می‌شوند، تقسیم می‌گردند. در بحثهای جدید، این اصطلاح به نظریهٔ سنخهای منطقی که اول‌بار توسط راسل در اصول ریاضیات (۱۹۰۳) مطرح شد اطلاق می‌شود. به این نظریه از آن‌رو نظریهٔ سنخهای منطقی می‌گویند که اشیاء و امور را برحسب کلی‌ترین مقولات منطقی که می‌باید توسط یک نظریه مفروض گرفته شود تقسیم می‌کند. راسل این نظریه را به دنبال کشف پارادوکس مشهوری که به نام خود او ثبت شده پیشنهاد کرد. پارادوکس راسل چنین بود: برخی از مجموعه‌ها عضو خود هستند نظیر مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها، در حالی که برخی دیگر عضو خود نیستند، مثل مجموعهٔ همهٔ فلاسفه. فرض کنید R مجموعه‌ای است که اعضایش را مجموعه‌هایی تشکیل می‌دهند که عضو خود نیستند. آیا R عضو خودش هست یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است در آن صورت R عضو مجموعه‌ای است که اعضایش عضو خود نیستند، بنابراین عضو خودش نیست. اگر پاسخ منفی باشد، در آن صورت R شرط عضویت خود را احراز می‌کند، و بنابراین عضو خودش است. راسل استدلال کرد که

→ منشأ بروز تناقض فوق این فرض است که مجموعه‌ها و اعضایشان یک سنخ منطقی واحد و همگون را به وجود می‌آورند. حال آنکه عالم منطقی به سلسله‌مراتبی از سنخها منقسم شده است. در این سلسله‌مراتب افراد individuals پایین‌ترین سنخ را تشکیل می‌دهند، که راسل آن‌را با نوع O مشخص ساخت. در مقام نمایش می‌توان افراد را به صورت اشیاء معمولی نظیر میز و صندلی و درخت و... در نظر آورد. سنخ ۱ متشکل است از مجموعه‌های افراد، سنخ ۲ مجموعهٔ مجموعه‌های افراد، و قس علیهذا. در این نظام دارای سلسله‌مراتب، اعضای هر مجموعه به یک سنخ منطقی نظیر n تعلق دارند و مجموعه‌ای که این اعضا عضو آن هستند در سنخ بالاتر یعنی سنخ n+1 جای می‌گیرد. اغلب نظریه‌های سنخهای منطقی که به صورت صوری (فرمال) بیان شده‌اند محدودیت عضویت در مجموعه‌ها را به صورت نحوی syntactical اِعمال می‌کنند؛ به این شکل که a تنها به شرطی می‌تواند عضو b باشد که b متعلق به سنخ بالاتر باشد. در این نظریه‌ها مجموعهٔ R اساساً قابل تعریف نیست، بنابراین پارادوکس بروز نمی‌کند. اما پارادوکسهای متعدد دیگری هستند که نظریهٔ سادهٔ سنخهای منطقی از عهدهٔ حل آنها برنمی‌آید. مهمترینِ این پارادوکسها، پارادوکسهای معناشناختی هستند که در آنها مفاهیمی مانند صدق truth به‌کار گرفته شده است، نظیر پارادوکس دروغگو. برای حل این نوع پارادوکسها، راسل در مقاله‌ای با نام «منطق ریاضی برمبنای نظریهٔ سنخها» (۱۹۰۸) صورت تازه‌ای از این نظریه را موسوم به نظریهٔ منشعب‌شده (یا انشعاب‌یافته) سنخها ramified type theory ارائه کرد. در این صورت تازه، قضایا propositions و خاصه‌ها properties (یا توابع قضیه‌ای «propositional functions» در اصطلاح راسل) نقش مهمی بازی می‌کردند. قضایا را می‌توان معادلهای متافیزیکی و معناشناختی جملات تلقی کرد، یعنی آنچه جملات بیان می‌کنند. خاصه‌ها را می‌توان معادل جملات باز open sentences به شمار آورد، نظیر: «x یک فیلسوف است» که حاوی متغیر x است که در جای اسم نشسته است. به منظور تشخیص بیانهای زبانی از معادلهای معناشناختی‌شان، خاصه‌ای که بیان شده، مثلاً «x یک فیلسوف است» به صورت «$\hat{x}$ یک فیلسوف است» نشان داده می‌شود و قضیهٔ «ارسطو یک فیلسوف است» به صورت «*ارسطو یک فیلسوف است*» نمایش داده می‌شود. یک خاصه... $\hat{x}$... در مورد یک فرد a صادق به شمار آورده می‌شود اگر...a... یک قضیهٔ صادق باشد، و همان خاصه در مورد فرد مورد نظر کاذب به شمار آورده می‌شود اگر...a... یک قضیهٔ کاذب باشد («...a...» از قرار دادن «a» در جای...«x»... به دست می‌آید). بنابراین $\hat{x}$ یک فیلسوف است در مورد ارسطو صادق است. قلمرو اهمیت *range of significance* یک خاصهٔ P عبارت است از مجموعهٔ اشیایی که خاصهٔ P در مورد آنها صادق یا کاذب است. a یک شناسهٔ argument ممکن برای p است اگر در قلمرو اهمیت P قرار بگیرد. در نظریهٔ منشعب‌شدهٔ سنخها، سلسلهٔ مجموعه‌ها با سلسله‌ای از خاصه‌ها تعویض شده است: در اولین رده، خاصهٔ افراد قرار دارد (یعنی

→ خاصه‌هایی که قلمرو اهمیتشان محدود است به افراد). سپس خاصه‌های خاصه‌های افراد جای دارد و به همین شکل. راسل به اقتفای پوانکاره منشأ پارادوکسهای معناشناختی را در خودارجاعی self-reference آنها دانست. به عنوان مثال در یک روایت از پارادوکس دروغگو، اپی‌منیدس Epimenides قضیه‌ای نظیر P را به این مضمون بیان می‌کند که «همهٔ قضایایی که وی امروز بازگو می‌کند کاذب‌اند». این قضیه شامل خود P نیز می‌شود. به این ترتیب سور جملاتی که پارادوکسهای معناشناختی را بیان می‌کنند شامل مجموعهٔ هستومندهایی است که قضایایی که توسط این جملات بازگو می‌شوند نیز در زمرهٔ آنها جای دارند. راسل **اصل دور باطل** را برای رفع این اِشکال صورتبندی کرد که این‌گونه خود‌ارجاعیها را در خاصه‌ها و قضایا ممنوع اعلام می‌کرد و به این ترتیب قضایایی نظیر قضیهٔ دروغگو عملاً از شمار قضایای مجاز حذف می‌شدند. اصل دور باطل محدودیت پیچیده‌تری را بر تقسیم اشیاء به سنخها اِعمال می‌کند. مفهوم اصلی در اینجا مفهوم مرتبه order است. مثلاً مرتبهٔ یک فرد نظیر مرتبهٔ نوعش برابر O است. اما مرتبهٔ هر خاصه نه‌تنها می‌باید از مرتبه شناسه‌اش بالاتر باشد (همان‌طور که در نظریهٔ معمولی سنخها وجود داشت) بلکه می‌باید از مرتبهٔ اشیایی که سورش شامل آنها می‌شود نیز بالاتر باشد. بنابراین خاصه‌هایی مانند x̂ یک فیلسوف است، و x̂ به اندازهٔ دیگر فلاسفه داناست خاصه‌های سنخ اول هستند، زیرا مربوط به افرادند و در مثال دوم سور قضیه تنها شامل افراد می‌شود. خاصه‌هایی نظیر این دو خاصه را که مرتبه‌شان از مرتبهٔ شناسهٔ ممکنشان یکی بالاتر است محمولی predicative می‌نامند و آنها در ارتباط با قلمرو اهمیتشان از نازل‌ترین مرتبه برخوردارند. در مقابل خاصهٔ زیر را در نظر بگیرید که آن‌را Q می‌نامیم: «x̂ واجد همهٔ خاصه‌های (مرتبهٔ اول) فلاسفهٔ بزرگ است.» Q هم شبیه دو مثال قبلی خاصه‌هایی است مربوط به افراد. اما چون سور آن شامل خاصه‌های درجهٔ اول است، طبق اصل دور باطل، نمی‌توان آن‌را در زمرهٔ خاصه‌های درجهٔ اول جای داد. بنابراین در نظریهٔ منشعب‌شدهٔ سنخها، Q یک خاصهٔ درجهٔ دوم افراد به شمار می‌آید و از این‌رو محمولی نیست impredicative. خاصهٔ «x̂ یک خاصهٔ (درجهٔ اول) مربوط به همهٔ فلاسفهٔ بزرگ است»، نظیر Q یک خاصهٔ درجهٔ دوم به شمار می‌آید، زیرا قلمرو اهمیتش مشتمل است بر اشیاء از مرتبهٔ اول (و سور quantifier آن تنها شامل اشیاء مرتبهٔ O می‌شود)؛ اما چون خاصه‌ای مربوط به خاصه‌های درجهٔ اول است، محمولی predicative به شمار می‌آید. به همین صورت می‌توان خاصه‌های درجهٔ سوم افراد، خاصه‌های درجهٔ سوم خاصه‌های درجهٔ دوم افراد، خاصه‌های درجهٔ سوم خاصه‌های درجهٔ دوم خاصه‌های درجهٔ اول و... الی غیرالنهایه را تعریف کرد.

به نقل از:

R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 1995.

برای یک بیان اجمالی از نظریهٔ سنخها نگاه کنید به:

ساخت جملات این زبان که آن‌را L28 می‌نامیم به وسیلهٔ علائمی[5] که مشخص‌کنندهٔ سنخها بودند با استفاده از قواعد نظریهٔ سنخها صورت می‌گرفت. در پایین‌ترین مرتبه از هرم سنخها که در نظریهٔ راسل قلمرو افراد[6] نامیده شده بود، هستومندهای منفردی به نام عناصر اساسی[7] جای داده شده بودند. کارنپ نوعی «نفْس‌گرایی روش‌شناسانه»[8] اختیار کرد که اجازه می‌داد ماهیت این عناصر را همچون «تجربه‌های بدوی»[9] شخص خود در نظر آورد. تعداد این عناصر (افراد) در پرینکیپیا بی‌نهایت فرض شده بود. اماکارنپ تعداد «تجربه‌ها بدوی» هر فرد را محدود به شمار آورده بود و بنابراین اکسیوم بی‌نهایت پرینکیپیا در L28 جایی نداشت. راسل اکسیوم بی‌نهایت را به این منظور در پرینکیپیا درج کرده بود که بتواند اعداد مختلف طبیعی، صحیح، حقیقی، و نظایر آن‌را بازسازی کند.[10] در برساختن منطقی عالم از یک‌سو تعداد عناصر محدود فرض شده بود و از سوی دیگر فرض شده بود که زمان ـ مکان فیزیکی از یک پیوستهٔ چهارتایی از اعداد حقیقی ساخته می‌شود. اما روشن نبود که این اعداد که شمارشان بی‌نهایت است از کجا می‌آیند.

در پرینکیپیا تنها از علائم منطقی استفاده شده بود اما در L28 به منظور بیان عباراتی که بیانگر امور واقع تجربی بودند، می‌باید علائمی با معنای تجربی نیز درج می‌شد. کارنپ ناگزیر بود فرض کند که فرد می‌تواند برخی مشابهتها

→ 1. Copy [1971], *The Theory of Logical Types*, London Routledge & Kegan Paul.

4. *Principia Mathematica* 5. signs 6. domain of individuals

7. basic elements 8. methodological solipsism

9. elementary experiences

۱۰. اکسیوم بی‌نهایت axiom of infinity. راسل در نظریهٔ سنخهای منطقی خود به منظور احتراز از بروز مشکلی که در نتیجهٔ وجود شمار محدود اشیاء در تراز پایین‌ترین سنخ پدید می‌آمد، چنین فرض کرد که در این تراز بی‌نهایت از افراد یا اشیاء موجودند. مشکل شمار محدود اشیاء از اینجا ناشی می‌شد که راسل اعداد را با استفاده از نظریهٔ مجموعه و به صورت مجموعه‌هایی تعریف کرده بود که شمار اعضایشان معادل عدد مورد نظر بود. اما از آنجا که سلسلهٔ اعداد طبیعی دارای بینهایت عضو است، ناگزیر شد فرض کند که در عالم نیز بینهایت شی ـ متناظر با این اعداد ـ موجود است.

و اختلافها را میان عناصر احساس که در کل جریان تجربه دریافت می‌کند، تشخیص دهد و مجدداً به خاطر آورد. به اعتقاد وی تنها یک علامت برای ادای مقصود کافی بود. چنین علامتی رابطهٔ دوتایی مشابهت میان تجارب بدوی را بازگو می‌کرد: «... دستگاهی که در این کتاب صورتبندی شده تجربهٔ بدوی را به عنوان عنصر اولیه و اساسی خود در نظر می‌گیرد. تنها یک مفهوم اساسی مورد استفاده قرار گرفته که عبارت است از رابطهٔ معینی میان تجارب بدوی [رابطهٔ مشابهت]. نشان داده شده است که سایر مفاهیم، مثلاً مفاهیم ناظر به امور مختلف نظیر حس بینایی، مکانهای موجود در میدان دید و روابط مکانی‌شان، رنگها و روابط مشابهتشان، می‌توانند بر همین مبنا تعریف شوند.»[۱]

چند تجربهٔ بدوی که رابطهٔ مشابهت میانشان برقرار است «دوایر مشابهت»[۲]

---

۱. برساختن منطقی عالم، مقدمهٔ ویرایش انگلیسی، ص VII.
نکتهٔ قابل توجه آنکه هرچند کارنپ مدعی است که تجربه‌های بدوی را به عنوان سنگ زیربنا برای برساختن منطقی عالم مورد استفاده قرار داده اما در عمل، این تجربه‌ها بدوی نبودند که سنگ بنای اصلی را تشکیل دادند، بلکه این وظیفه توسط رابطهٔ به خاطر آوردن مشابهت (recollection of similarity) به انجام می‌رسید. کارنپ با تعریف تجارب بدوی برحسب رابطهٔ به خاطر آوردن مشابهت، عملاً از همان آغاز خود را در یک دور منطقی گرفتار ساخت. رابطهٔ به خاطر آوردن مشابهت و تجارب بدوی در صفحات ۱۷۸ــ۷۹ کتاب چنین معرفی شده‌اند:
«۱۰۸. رابطهٔ اساسی (Rs) The Basic Relation
رابطهٔ اساسی: Rs
ترجمه (به زبان متعارف): به خاطر آوردن مشابهت
شرایط واقعی: x و y تجربه‌های بدوی به شمار می‌آیند به شرط آنکه یک نمود به خاطرآورده‌شده recollected representation از x با y مقایسه شود و بعضاً با آن مشابه باشد (یعنی معلوم شود که x و y به طور تقریبی در یک جزء سازنده توافق دارند)...
۱۰۹. عناصر اساسی (elex) The Basic Elements
برساختن: $elex =_{df} CR_s$
ترجمه (به زبان متعارف): اعضاء Rs تجارب بدوی نامیده می‌شوند.
شرایط واقعی: رابطهٔ مشابهت میان تجارب بدوی برقرار است؛ بنابراین، چون آنها شناسه‌های رابطهٔ اساسی هستند، خود رابطهٔ اساسی محسوب می‌شوند...»

2. similarity circles

را به وجود می‌آورند. از تداخل این دوایر «طبقه (مجموعه) کیفیت»[1] ایجاد می‌شود و تشخیص مشابهت میان این طبقه‌ها به ایجاد طبقات (مجموعه‌های) احساس[2] منجر می‌گردد. از این مجموعه‌ها، زمان و مکان و پدیدارها و بدن شخص و دیگر جنبه‌های روانی وی[3]، بدن سایر اشخاص و اذهان دیگر[4]، اشیاء فیزیکی و اشیاء فرهنگی به صورت منطقی بازسازی می‌شوند.[5] روش بازسازی منطقی کارنپ را می‌توان مطابق نمودار صفحه مقابل نمایش داد:

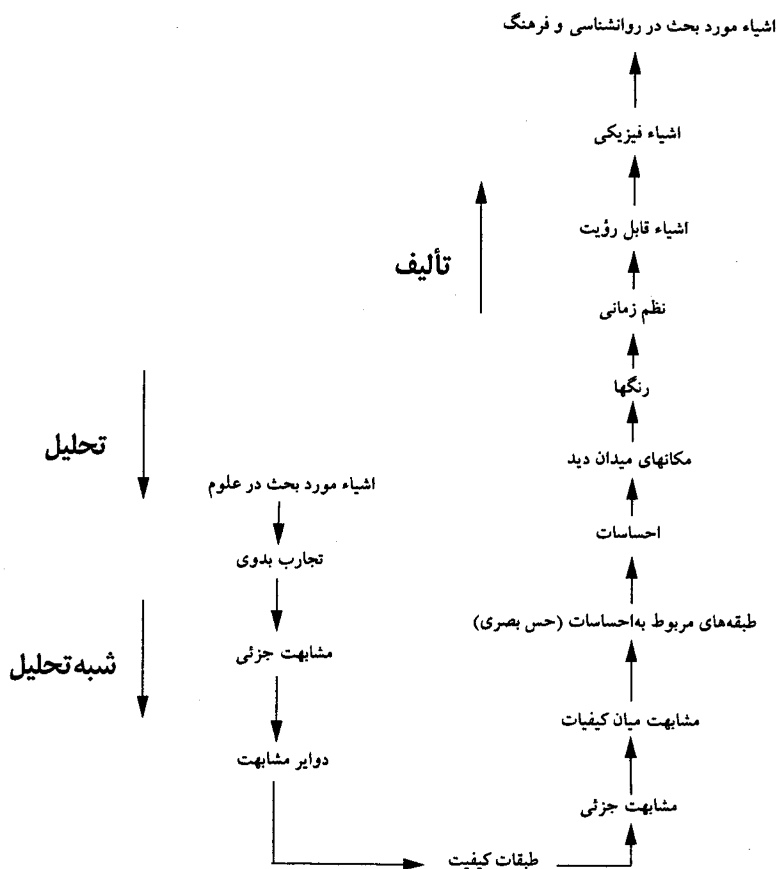
به منظور تکمیل بازسازی منطقی، کارنپ ناگزیر به استفاده از روشی شد که آن‌را «شبه‌تحلیل»[6] نام داده بود. اجبار به معرفی روش «شبه‌تحلیل» از آنجا سرچشمه می‌گرفت که کارنپ مدعی اساسی بودن تجربه‌های بدوی‌شده بود و این امر به نوبهٔ خود حاکی از آن بود که تجربه‌ها قابل تحلیل به عناصری ساده‌تر نیستند. مع‌هذا، چنان‌که اشاره شد، وی تجربه‌های بدوی را برحسب رابطهٔ به خاطر آوردنِ مشابهت تعریف کرده بود و مجموعه‌های احساس را با استفاده از دوایر مشابهت برساخته بود. به این ترتیب «شبه‌تحلیل» وظیفهٔ تحلیل این تجربه‌های «غیرقابل تحلیل» و سپس تألیف آنها را به انجام می‌رساند.[7]

1. quality class
2. sense classes
3. autopsychological objects
4. heteropsychological objects

۵. برساختن منطقی عالم فیزیکی بدین‌گونه صورت می‌گیرد که ابتدا یک دستگاه از چهارتاییهای مرتب از اعداد حقیقی به عنوان دستگاه مختصات نقاط در زمان-مکان در نظر گرفته می‌شوند. به این چهارتاییها کیفیات حسی نظیر رنگها و سپس اعداد دیگری به عنوان مقادیر اندازه‌های حالات فیزیکی اِسناد داده می‌شود. این اِسناد می‌باید تا جایی که ممکن است منطبق با تجربه‌ها باشد و میزان تغییرات در زمان، حداقل و میزان امورِ به قاعده، حداکثر، معرفی مفاهیم نیز به صورت تعاریف صریح explicit definitions انجام می‌گیرد.

6. quasi-analysis

۷. اما بعدها کارنپ این روش را کنار گذارد و مجدداً روش ماخ را مورد استفاده قرار داد. در مقدمهٔ چاپ انگلیسیِ برساختن منطقی عالم، وی پس از رد روشی که در برساختن مورد استفاده قرار داده بود، می‌نویسد: «این روش اکنون به نظر من بیش از اندازه تصنعی می‌رسد. اکنون ترجیح می‌دهم که شمار بیشتری از مفاهیم اساسی را مورد استفاده قرار دهم، به خصوص اینکه این امر از برخی جنبه‌های منفی که در برساختن کیفیات حسی پدیدار می‌شود جلوگیری می‌کند.



← اکنون به عنوان عناصر اساسی از تجارب بدوی استفاده نمی‌کنم (علی‌رغم آنکه یافته‌های تازهٔ روان‌شناسی گشتالت به نفع چنین انتخابی رأی می‌دهند) بلکه چیزی شبیه به عناصر ماخ یعنی داده‌های انضمامی حسی، مثلاً "یک رنگ قرمز خاص در یک مکان خاص در میدان دید در یک زمان خاص" را مورد استفاده قرار می‌دهم. آنگاه به عنوان مفاهیم اساسی برخی از روابط میان این عناصر را انتخاب می‌کنم، مثلاً "x زودتر از y است"، رابطهٔ نزدیکی مکانی در میدان دید و در سایر میدانها، و رابطهٔ شباهت کیفی نظیر شباهت رنگ.» (کارنپ، ۱۹۲۸/۱۹۶۷، مقدمه، ص VII).

کارنپ انتظار داشت L28 زبانی کلی و فراگیر برای بیان همهٔ مفاهیم باشد. این کلیت را می‌توان به این صورت توضیح داد: دو محمول دارای مصداق واحد خواهند بود اگر مسندات[1]، خاصه‌ها[2]، و روابط[3] مربوط به آنها دارای مصداق یکسان باشند. جملهٔ ´S ترجمهٔ مصداق جملهٔ S است، اگر ´S با تعویض برخی از محمولها با محمولهای مصداقاً یکسان، از S به دست آید. در این حال کلیت مورد نظر کارنپ بدین معناست که هر جملهٔ معنادار علمی قابل ترجمهٔ مصداقی به L28 باشد. اما این کلیت مبتنی بر یک فرض ضمنی بود که بیان می‌داشت در صورتی که محمول یک جمله با محمول دیگری که مصداقاً با آن یکسان است تعویض شود، ارزش صدق جمله تغییر نمی‌کند. برمبنای این تز، از کلیت L28 چنین نتیجه می‌شود که اگر ´S ترجمهٔ مصداقی S باشد در آن صورت ارزش صدق ´S و S یکسان خواهد بود. اما خود این فرض، غالباً فرضی تجربی است و بنابراین قبول اینکه L28 از کلیت برخوردار است در گرو آن است که بتوانیم این فرض را در مورد شمار زیادی از مصادیق به اثبات برسانیم.[4]

---

1. attributes 2. properties 3. relations

۴. هدف کارنپ از روش مصداقی خود آن بود که نشان دهد همهٔ مفاهیم علمی را می‌توان برحسب مفاهیم بنیادی که در برساختن منطقی تعریف شده به صورت ذیل تعریف کرد:

$a =_{df} b$

که a یک مفهوم علمی و b تعریف آن در برساختن منطقی است. این مدعا بر این فرض اساسی استوار بود که:

I. هر چه تحت a واقع شود تحت b نیز قرار می‌گیرد و بالعکس.

کارنپ بر این باور بود که این فرض از شأن علمی برخوردار است و علم خواهد توانست آن‌را به طور تجربی به اثبات برساند. اما وی در مقدمهٔ انگلیسی برساختن منطقی عالم اذعان کرد که نه‌تنها این فرض چیزی بیش از یک گمان و حدس نیست، که حتی در صورت صحت نیز برای موفقیت روش ترجمهٔ مصداقی کفایت نمی‌کند: «ممکن است این تصور پیدا شود که برای بازسازی مفهوم A از طریق مفهوم B کافی است B دارای همان مصداق A باشد. در واقع یک شرط قوی‌تر می‌باید احراز گردد: هم‌مصداقیِ A و B نباید تصادفی باشد بلکه می‌باید ضروری باشد، یعنی می‌باید یا برمبنای قواعد منطقی استوار باشد و یا برمبنای قوانین طبیعی.

طرح برساختن منطقی عالم با محدودیتهای دیگری نیز همراه بود، از جمله آنکه کارنپ به شیوهٔ تجربه‌گرایان، ذهن را همچون لوحی سفید فرض کرده بود و تنها قوّه‌ای راکه برای ذهن قائل شده بود توانایی به خاطر آوردن مشابهتها و اختلافات میان عناصر بدوی احساس بود. فرض سولیپسیسم (نفس‌انگاری) که کارنپ در ساختن زبان صدق گزاره‌های زبان L28 مورد استفاده قرار داده بود، عملاً امکان هرگونه تفهیم و تفاهم توسط این زبان را منتفی ساخته بود. از این گذشته چون صدق گزاره‌های این زبان برحسب **تعریفی** که از مفاهیم ارائه شده بود حاصل می‌شد و نه **مطابقت** با یک واقعیت بیرونی، تصویری که در برساختن عرضه شده بود به یک روایت شخصی مبدل شده بود.

تحقیقات جدید نشان داده که کارنپ در برساختن منطقی عالم، علی‌رغم آنکه بر طبق اظهار خود در پی تحکیم مبانی تجربه‌گرایی بوده، اما احیاناً بی‌آنکه خود توجه داشته باشد، رهیافتش همسویی زیادی با رهیافت کانت در **نقد عقل محض** پیدا کرده است.

از جملهٔ نمونه‌های همسویی رویکرد کارنپ با رهیافت کانت می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ـ کارنپ مفهوم «مقولات» کانتی را معادل مفهوم «روابط بدوی» دستگاه خود به شمار می‌آورد.[۱]

ـ تحلیل کارنپ از **سلسله تجربیات حسی** در برساختن منطقی عالم با تحلیل کانت از **زمان** در **نقد عقل محض** مشابهت دارد و روشن است که کارنپ صریحاً می‌کوشد تا همچون کانت زمان و مکان مشترکی برای همهٔ افراد برسازد.

ـ کارنپ نظیر کانت درصدد است تا از رهیافتهای روان‌شناسانه پرهیز کند و تحلیلی کاملاً منطقی ارائه دهد، اما وی نیز همانند کانت در سراسر کتاب

← این شرط در کتاب حاضر ذکر نشده است.» (ص IX).
۱. برساختن، ۱۹۶۷/۱۹۲۸، صص ۱۳۴ـ۱۳۵.

مفاهیم روان‌شناسانه و منطقی را با یکدیگر می‌آمیزد.[۱]

ـ مفهوم «تجارب بدوی»[۲]، که یکی از محوری‌ترین مفاهیم مورد استفادهٔ کارنپ است، مشابهت تام با مفهوم «شهود حسی»[۳] کانت دارد.

ـ شیوهٔ بازسازی منطقی کارنپ کاملاً مشابه استدلال استعلایی کانت است.

ـ کارنپ خود را «سولیپسیست روش‌شناسانه»[۴] می‌نامد و این مفهوم قرابت فراوانی با نظریه‌ای دارد که از سوی کانت «وحدت استعلایی ادراک»[۵] نام گرفته است.[۶]

۵. وحدت علم، فیزیکالیسم و نحو منطقی زبان

وحدت علم یکی از شعارهای اصلی حلقهٔ وین در دههٔ ۱۹۳۰ بود که به واسطهٔ بیانهای آتشین نویرات به صورت یکی از اصول اساسی حلقه درآمده بود. بر اساس این اصل همهٔ شاخه‌های مختلف علوم تجربی و مفاهیمی که مورد استفاده قرار می‌دهند از «نوع واحد» به شمار می‌آید و تشعب آنها صرفاً

---

۱. در خصوص مداخلهٔ مفاهیم روان‌شناسانه در تحلیلهای کانت نگاه کنید به مقدمهٔ کتاب کانت، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

2. elementary experiences
3. intuition
4. methodologic solipsist
5. transcendental unity of apprehension

۶. در این مورد نگاه کنید به:

S. Haack, [1977], «Carnap's *Aufbau*: Some Kantian Reflections», *Ratio*, Vol. 19, pp. 170–175.

M. Friedman, [1987], «Carnap's *Aufbau* Reconsidered», *Nous* Vol. 21, 521–45.

J. Webb, [1992], «Reconstruction from Recollection and the Refutation of Idealism: A Kantian Theme in the *Aufbau*», *Synthese*, Vol. 93, pp. 93–107».

A. Richardson, [1992], «Logical Idealism and Carnap's Construction of the World» *Syntheses*, Vol. 93, pp. 59–93.

به دلیل تقسیم کار بوده است.[۱] اعضای حلقه به مرزبندیهای مصنوعی میان علوم مختلف معترض بودند و خواستار تبادل نظر و همکاری نزدیک میان پژوهندگان در رشته‌های مختلف دانشگاهی بودند. اصل وحدت علوم در مخالفت با دیدگاه فلسفهٔ سنتی آلمان که در آن علوم انسانی و علوم اجتماعی از علوم طبیعی جدا انگاشته می‌شدند، ابراز شده بود. ایدهٔ وحدت علم با تلاشهای راسل برای «برساختن» واقعیت بر یک مبنای واحد، و با دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ «عالم» آن‌گونه که در رسالهٔ منطقی- فلسفی بازگو شده بود ارتباط نزدیک داشت.

نویرات که از سال ۱۹۲۰ و احیاناً پیشتر توجهش به طرح وحدت علوم جلب شده بود، در نظر داشت به سبک دائرةالمعارفی که توسط منادیان روشنگری در قرن هجدهم انتشار یافته بود، یک دائرةالمعارف علوم یگانی[۲] مشتمل بر بیست و شش مجلد منتشر سازد که هر مجلد حاوی ده تک‌نگاری دربارهٔ جنبه‌های مختلف فلسفهٔ علوم به قلم یکی از دانشمندان یا فلاسفهٔ علم سرشناس باشد و در هر یک بر ایدهٔ وحدت علوم تأکید رفته باشد.

در بیانیهٔ حلقه که به سال ۱۹۲۹ تحت عنوان «درک علمی عالم» به قلم نویرات و همکاری کارنپ و هانس هان تحریر شده بود، تأکید شده بود که: «هدفِ درک علمی عالم دستیابی به یک "علم یگانی" است؛ هدفی که می‌باید با کاربرد "روش تحلیل منطقی" در مورد داده‌های تجربی، به دست آید. معنای

۱. اعضای حلقه به این ترتیب با دعاوی‌ای از قبیل آنچه در ذیل آمده کاملاً مخالف بودند:
ـ ریاضیات محض و منطق با هستومندهای ایده‌آلی متمایز از هستومندهای فیزیکی سر و کار دارند.
ـ امور و مسائل روانی علی‌الاصول با امور و مسائل فیزیکی متفاوت‌اند.
ـ حوزهٔ ارزشها و حوزهٔ امور واقع از یکدیگر جدا هستند.
ـ تحقیق در باب انسان آن‌گونه که در علوم انسانی انجام می‌شود با تحقیقاتی که در باب انسان در علوم زیستی صورت می‌پذیرد متفاوت است.

2. *The International Encyclopedia of Unified Science.*

هر گزارهٔ علمی و هر مفهوم علمی، در هر شعبهٔ از علوم، می‌باید قدم به قدم قابل تحلیل به مفاهیمی از یک سنخ مشترک باشد، [و نهایتاً به] "خودِ امرِ [مستقیماً] داده‌شده"[1] ارجاع گردد.»[2]

کارنپ که طرحش برای ایجاد مبنایی واحد برای زبان علم از طریق ساختن یک زبان فنومنالیستی با شکست روبرو شده بود، به تدریج تحت تأثیر نویرات، که در مقام یک مارکسیست معتقد با هر زبانی که به فرد درعوض جمع موضع برتر اعطا می‌کرد، مخالف بود، از رهیافت سولیپسیسم روش‌شناسانه و ساخت زبان فنومنالیستی دور شد و از اوایل دههٔ ۱۹۳۰ به فیزیکالیسم روی آورد.[3] مقصود از فیزیکالیسم آن بود که بتوان هر مفهومی در زبان علم را به طور صریح برحسب امور مشاهده‌پذیر تعریف کرد. کارنپ

---

1. given

۲. ترجمهٔ انگلیسی این مقاله در کتاب اوتو نویرات: **اصالت تجربه و جامعه‌شناسی** (۱۹۷۳) که پیشتر معرفی شد، مندرج است.

۳. کارنپ تأکید کرده بود که سولیپسیسمی که در برساختن منطقی عالم به‌کار گرفته صرفاً امری روش‌شناسانه است. وقتی کارنپ عناصر L 28 را به صورت تجربه‌های بدوی خود تعریف کرد این شق را از میان چند شق بدیل اختیار کرده بود که همگی به یک اندازه معتبر بودند. به عنوان نمونه این عناصر می‌توانستند تجربه‌ها بدوی دیگر انسانها باشند، یا آنکه ممکن بود آنها را از میان هستومندهایی که در فیزیک معرفی شده‌اند ــ مثل ذرات بنیادی یا نقاط موجود در زمان‌ـمکان فیزیکی، یا نقاط روی خط زمان در نمایهٔ مینکوفسکی از نسبیت ــ انتخاب کرد. وی حتی در برساختن منطقی به اجمال متذکر شده بود که می‌توان زبانی فیزیکالیستی را مبنا قرار داد. اما در عمل به اعتبار برخی ملاحظات شناخت‌شناسانه، یعنی بر اساس این فرض که تجربه‌های بدوی وی برای خود او امری بدیهی given است، زبان فنومنالیستی را برگزیده بود. در مرحلهٔ بعد وقتی این زبان راکنار گذارد و زبان فیزیکالیستی را انتخاب کرد این امر بدان معنا نبود که او زبان فنومنالیستی را غلط به شمار آورده، بلکه از آن‌رو بود که معتقد شده بود که نمی‌توان از آن برای مقصودی که داشت بهره بگیرد زیرا این رهیافت سبب شده بود تا زبان L28 تنها برای خود او که واجد عناصر این زبان بود مفهوم باشد. به این ترتیب علی‌رغم پذیرش فیزیکالیسم، کارنپ هیچ‌گاه از این ایدهٔ اولیهٔ خود که انتخاب زبان امری اختیاری و دلخواه است و می‌توان در صورت تمایل به جای یک زبان فیزیکالیستی زبانی غیرفیزیکالیستی مثلاً فنومنالیستی را مورد استفاده قرار داد، دست برنداشت.

معتقد بود، یکی از مهمترین برتریهای زبان فیزیکالیستی آزمون‌پذیری بین‌الاذهانی آن است. نخستین تلاش جدّی کارنپ در تکمیل چنین زبانی در سال ۱۹۳۱ در قالب مقالهٔ «زبان فیزیکالیستی به عنوان زبان کلی علم» در نشریهٔ شناخت[۱] که ارگان فکری حلقه به شمار می‌رفت، ظاهر شد.[۲]

برای دفاع از فیزیکالیسم، کارنپ همچنین در مقالهٔ دیگری با عنوان «روان‌شناسی در زبان فیزیکالیستی» (۱۹۳۱) کوشید تا نشان دهد که می‌توان مفاهیم روان‌شناسی را به این زبان بیان کرد. جملهٔ «آقای الف به هیجان آمده است» در زبان فیزیکالیستی به حالت فیزیکی بدنِ الف در سطح میکروارگانیزمها اشاره دارد. این رهیافت ضمناً به رشد «رفتارگرایی»[۳] منجر شد، زیرا یک نتیجهٔ مستقیم فیزیکالیسم این است که همهٔ گزاره‌های معنادار در مورد حالات ذهنی دیگر انسانها و حیوانات ذی‌شعور می‌باید قابل ترجمه به چنین زبانی باشند. به عبارت دقیق‌تر، همهٔ گزاره‌های مربوط به محتوای ذهن یک انسان یا موجود ذی‌شعور دیگر را باید بتوان به عبارتی در خصوص رفتار وی ترجمه کرد. از همین جا اصطلاح «رفتارگرایی منطقی» از دهۀ ۱۹۳۰ بر سر زبانها افتاد.[۴]

---

1. *Erkenntnis*

۲. مشخصات مقالهٔ کارنپ و ترجمهٔ انگلیسی آن چنین است:
R. Carnap, «Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis*, 1931, vol. 2. pp. 432–65: *The Unity of Science*, translated with an introduction by M. Black, London, Kegan Paul Trench & Trubner 1934.

3. behaviourism

۴. تجربه‌گرایان منطقی با توجه به اصل تحقیق‌پذیری استدلال می‌کردند:
الف. هر گزاره برای یک شخص معین، نظیرِ «ش» معنادار خواهد بود اگر و فقط اگر «ش» بتواند آن‌را به طور تجربی مورد تحقیق قرار دهد.
ب. دو گزاره که توسطِ «ش» دقیقاً به یک صورت مورد تحقیق قرار گرفته باشند، دارای معنای یکسان خواهند بود.
ج. هر شخص نظیرِ «ش» تنها هنگامی می‌تواند گزاره‌ای مربوط به حالت ذهنی یک شخص یا

یک زبان فیزیکالیستی کلی، از آن سنخ که مورد نظر کارنپ بود، مشخصات ذیل را در بر داشت:

۱. ساخت جمله‌های آن به نحو صوری (فرمال) انجام می‌گرفت[۱]؛

۲. همهٔ عبارات و جملات آن واجد محتوای فیزیکی بودند؛

۳. همهٔ جملات و عبارات آن معنادار تجربی بودند؛

۴. شرط کلیت و عمومیت در آن برقرار بود.

تأکید بر جنبهٔ صوری زبان، که نوعی پیوستگی با رهیافت قبلی را نشان می‌داد، از نظر کارنپ حائز کمال اهمیت برای فلسفه بود. وی بر این باور بود که اگر فلاسفه آراء خود را در قالب جدید و در وجه صوری بیان کنند، بسیاری از مسائل سنتی که نسلهای متمادی فلاسفه را به خود مشغول داشته از میان خواهند رفت. مهمترین وجه امتیاز زبان جدید از زبان L28 آن بود که در اینجا به عوض گزاره‌هایی که بیان‌کنندهٔ احساسات بدوی فرد بودند (یعنی گزاره‌ها یا قضایای اتمی بنا به تعریف راسل یا ویتگنشتاین) از گزاره‌های

← جاندار دیگر، نظیرِ «ش» را به طور تجربی مورد تحقیق قرار دهد که گزاره‌ای مربوط به نحوهٔ رفتار او را مورد تحقیق تجربی قرار دهد.

د. (در مورد رفتار در سطح مشاهده‌پذیر نظیر صوت، حرکات بدن، تغییرات صورت و نظایر آن) از الف، ب و ج می‌توان نتیجه گرفت که هر گزارهٔ معنادار برای «ش» در مورد حالت ذهنیِ «س»، معنایی معادل گزاره‌ای در مورد رفتار «س» برای «ش» دارد.

۱. در توصیف زبان فیزیکالیستی، کارنپ میان دو وجه صوری و مادی این زبان فرق گذارده بود. وجه مادی به آن جنبه از زبان اطلاق می‌شد که به امور واقع و پدیدارها و اشیاء ارجاع می‌کرد و نه به کلمات و عبارات. وجه صوری زبان، به عکس، صرفاً با صور زبانی سر و کار داشت. در وجه مادی فی‌المثل می‌گوییم که علم اقتصاد از پدیده‌هایی مانند عرضه و تقاضا بحث می‌کند. اما همین بیان در وجه صوری به گزاره‌ای در مورد کلمات و واژه‌هایی که در علم اقتصاد استفاده می‌شود درمی‌آید و مثلاً گفته می‌شود که جملات علم اقتصاد را «می‌توان با استفاده از اصطلاح "عرضه و تقاضا"... و امثالهم، که به این شکل و آن شکل در کنار هم جای گرفته‌اند، برساخت.» وحدت علم، ص ۴۱.

R. Carnap [1931/1934], *The Unity of Science*, Tr. by M. Black, London Kegan Paul Trench & Trubner.

مشاهدتی[1] یا گزاره‌های پروتکل[2] استفاده شده بود و سایر گزاره‌های علمی با کمک این گزاره‌ها ساخته می‌شد.[3]

کارنپ در مقالهٔ سال ۱۹۳۱ خود در نشریهٔ شناخت با عنوان «زبان فیزیکالیستی به عنوان زبان کلی علم» اصطلاح گزاره‌های پروتکل را که از نویرات وام گرفته بود به عنوان سنگ زیربنای یک زبان فیزیکالیستی مورد استفاده قرار داد. هرچند خود کارنپ تأکید داشت که زبان فیزیکالیستی جدید می‌باید در قالب وجه صوری نمایانده شود (یعنی گزاره‌های آن مربوط به زبانِ علم باشند نه آنکه مستقیماً دربارهٔ واقعیت گزارش دهند) با این حال در مقاله اذعان کرد که در خصوص قالبی که گزاره‌های پروتکل باید به خود بگیرند مردد است. محظور کارنپ آن بود که از سویی نیاز به مبنایی برای زبان علم داشت که بی‌نیاز از موجّه شدن به وسیلهٔ امر دیگری باشد، و از سوی دیگر درصدد بود تا میان این مبنا و عالم خارج ارتباط برقرار سازد. اگر گزاره‌های پروتکل در قالب وجه صوری بازگو می‌شدند ارتباطشان با واقعیت قطع می‌شد، و اگر در قالب وجه مادی ارائه می‌شدند، به موجّه شدن نیاز پیدا می‌کردند. کارنپ با بیانی مبهم مدعی شد که این گزاره‌ها این هر دو

---

1. observation statements   2. protocol statements

۳. واژهٔ پروتکل به معنای «چسب اول» اصطلاحی است وام گرفته‌شده از حقوق. وکلای مدافع اوراق و اسناد پرونده‌ای را که در دست بررسی داشتند در پوشه یا دفتری جای می‌دادند و به منظور جلوگیری از پراکنده شدن اوراق آنها را با چسب به شیرازهٔ دفتر می‌چسباندند. اولین سندی که به این ترتیب در پوشه جای می‌گرفت و سایر اوراق به آن چسبانده می‌شدند، پروتکل نام داشت. در نزد تجربه‌گرایان منطقی گزاره‌های پروتکل سنگ زیربنای ساخت دیگر گزاره‌ها به شمار می‌آمدند. جملات پروتکل (یا مشاهدتی) بیان می‌کردند که برخی اشیاء مستقیماً مشاهده‌پذیر واجد برخی خاصه‌های مستقیماً مشاهده‌پذیر هستند. یا آنکه برخی اشیاء مستقیماً مشاهده‌پذیر در ارتباطی مستقیماً مشاهده‌پذیر با یکدیگر قرار دارند. از نظر زبانی این جملات صورت گزاره‌های متعارفی را دارند که در آن محمولها، خاصه‌ها یا رابطه‌های مشاهده‌پذیر را به موضوع مشاهده‌پذیر اسناد می‌دهند. سایر جملات زبان مشاهدتی با استفاده از روابط منطقی از این جملات ساده مشتق می‌شوند.

شرط را حائزند.[1] مثالهایی که کارنپ برای این نوع گزاره‌ها ارائه کرد عمدتاً بر ارتباط این قضایا با تجربه تأکید داشتند. برخی از این مثالها عبارت بود از «شادی حالا»، «اینجا، اکنون، آبی»، «یک مکعب قرمز روی میز است»، «اینجا، اکنون، عقربهٔ دستگاه روی ۵است، تولید همزمان جرقه و انفجار، سپس بوی اوزون در آنجا.»[2] اما نویرات در مقالهٔ خود در باب «گزاره‌های پروتکل» که در همان نشریهٔ شناخت به چاپ رسید به انتقاد از رهیافت کارنپ پرداخت و مدعی شد که گزاره‌های پروتکل می‌باید صرفاً در وجه صوری بیان شوند و بنابراین لازم است صورت ذیل را داشته باشند: «پروتکل اوتو در ساعت ۳:۱۷ بعدازظهر؛ در ساعت ۳:۱۶ دقیقه بعدازظهر اوتو به خود گفت؛ در ساعت ۳:۱۵ بعدازظهر میزی در اتاق بود که توسط اوتو مشاهده شد.»[3] کارنپ

---

۱. مسئلهٔ موجّه ساختن (justification) باورها و شناختها، یکی از مسائل اساسی است که در خصوص نظریه‌های شناخت مطرح می‌شود. به اعتقاد بسیاری از فلاسفه ــ هرچند نه همهٔ آنها ــ اگر شناختها به شناختی که بی‌نیاز از توجیه باشد ختم نشود دور یا تسلسل پدید خواهد آمد. کارنپ معتقد بود که در منطق و ریاضیات این مشکل با توسل به دستگاههای اکسیوماتیزه که در آنها اکسیومها که به طور دلخواه تعریف می‌شوند و به دلیل قراردادی بودن نیازمند توجیه نیستند حل می‌شود.

گزاره‌های و قضایای پروتکل با تفسیر مبهمی که کارنپ در مقالهٔ نخست خود ارائه داد کم و بیش مشابه قضایای موسوم به «مشاهدات» در منطق اسلامی هستند که در زمرهٔ «یقینیات» جای دارند که از آنها به «قضایا الواجب قبولُها» تعبیر می‌شود. مرحوم میرزامحمود خراسانی در تألیف ارزندهٔ خود رهبر خرد (۱۳۴۰) این قضایا را چنین تعریف کرده است: «قضایایی که عقل به مجرد تصور موضوع و محمول آنها به حکم یقین پیدا نمی‌کند بلکه محتاج است به مساعدت و معاونت "حس"، به نام مشاهدات خوانده می‌شود...» (ص ۲۵۹).

فاضل محترم آقای بهاءالدین خرمشاهی در پوزیتیویسم منطقی (سال ۱۳۶۱، ص ۱۹) قضایای پروتکل را با قضایای موسوم به فطریات یا اولیات در فلسفهٔ اسلامی که به «قضایا قیاساتُها معَها» شهرت دارند مشابه دانسته است. اما این نظر صحیح نمی‌نماید، زیرا فطریات قضایایی هستند که قبول آنها نیازمند مساعدت امری بیرونی نیست و عقل با نظر به ساختمان خود قضیه آن‌را تصدیق می‌کند. این قضایا احیاناً مشابه قضایای تحلیلی به شمار می‌آیند.

۲. وحدت علم، صص ۴۷ـ۴۴.

۳. اوتو نویرات، گزاره‌های پروتکل، ص ۲۰۷.

در مقالهٔ «گزاره‌های پروتکل» که به سال ۱۹۳۲ همراه مقالهٔ نویرات به چاپ رساند، ادعا کرد رهیافت خود وی در مقالهٔ قبلی با رهیافت نویرات در تعارض نیست، بلکه این دو رویکرد «دو شیوهٔ متفاوت برای ساختن زبان علم به شمار می‌آیند که هر دو ممکن و مشروع هستند.»[1]

→ O. Neurath [1932/33], «Protokoll satze», *Erkentnnis*, Vol. 3, p. 207.
ترجمهٔ انگلیسی این اثر در پی‌نوشتهای قبلی معرفی شده است. اندکی تأمل نشان می‌دهد که پیشنهاد نویرات نیز مسأله‌ای را که برای جملات بنیادین زبان علم در یک چارچوب فیزیکالیستی مطرح بود، حل نمی‌کند. زبان فیزیکالیستی چنان‌که کارنپ و نویرات در نظر داشتند می‌باید از کلیت و عمومیت برخوردار می‌بود. به عبارت دیگر ناظران مختلف و یا استفاده کنندگان گوناگون از این زبان می‌باید بلااِشکال در خصوص معنای گزاره‌های آن به توافق می‌رسیدند. اما در رهیافت نویرات این شرط توافق بین‌الاذهان از میان رفته بود زیرا برای ناظرانی که اوتو نویرات را نمی‌شناختند یا با میز و اتاق او آشنایی نداشتند، معنای یکسانی از گزاره‌های اوتو حاصل نمی‌شد.

۱. کارنپ (۱۹۳۲/۱۹۸۷)، ص ۴۵۷. کارنپ ضمن تأکید بر اینکه می‌توان زبانهای مختلفی بر اساس این دو شیوهٔ معادل ایجاد کرد به توضیح این دو شیوه و نحوهٔ ساخت زبانهای فیزیکال با استفاده از آنها پرداخته است و در مقابلِ زبان پیشنهادی نویرات که به شیوهٔ دوم ساخته شده زبان دیگری با استفاده از همین شیوه ارائه داده که ایدهٔ آن‌را به پوپر منسوب کرده است. او در این مقاله یادآور شده که زبانِ اخیر از دیگر زبانهای بدیل مناسب‌تر است. در رهیافت اولیهٔ کارنپ (۱۹۳۱) که شیوهٔ نخست به شمار آورده شده، گزاره‌های پروتکل در خارج از دستگاه زبان فرض شده بودند و ساخت جملات زبان با توجه به مشاهدات خارجی و بر اساس برخی از قواعد ترجمه صورت می‌پذیرد. کارنپ ماشینی را مثال می‌زند که در شرایط خاص گویهایی با شماره‌های مختلف بیرون می‌دهد. مثلاً وقتی هوا بارانی است گوی با شمارهٔ «۱»، به هنگام ریزش برف گوی با شمارهٔ «۲»، در وقت بارش تگرگ گوی با شمارهٔ «۳»، و وقتی بارش هر یک از این نزولات آسمانی ملایم است گوی مربوط را همراه با گوی شمارهٔ «۴»، و وقتی که بارش تند است آن‌را همراه با گوی شمارهٔ «۵» بیرون می‌دهد. کارنپ یادآور می‌شود که بر این اساس می‌توان یک فرهنگ لغت تدوین کرد و گویهای مختلف را به زبان مشاهدتی ترجمه نمود. مشابه همین عمل ترجمه را می‌توان در وقت مشاهدهٔ حرکات یک بومی و شنیدن اصواتی که بر زبان او جاری می‌شود تهیه کرد. در روش دوم، خود ماشین به عوض آنکه گویهای شماره‌دار بیرون بدهد، جملات معناداری حاکی از موقعیت مورد مشاهده به چاپ می‌رساند که مشابه آن در مورد بومی آن است که به او زبان ناظر بیرونی تعلیم داده می‌شود و وی مشاهدات خود را به این زبان بازگو می‌کند. در این حال گزاره‌های پروتکل مستقیماً و

کارنپ در ادامهٔ مقاله یادآور می‌شود تحت تأثیر آراء پوپر و نویرات پذیرفته است که معرفت دارای یک مبنای یقینی و نخستین نیست و بنابراین نیازی نیست که زبان فیزیکالیستی برمبنای موجّه‌شده‌ای بنا شود، بلکه هرکس می‌تواند گزاره‌های پروتکل را برای ساخت زبانی که در نظر دارد به هر شکل که می‌خواهد تعریف کند: «... گزاره‌های پروتکل ممکن است شامل جملاتی انضمامی[1] از یک نوع دلخواه باشند: جملاتی دربارهٔ ادراکات یا احساسات، جملاتی دربارهٔ فرایندهای مشاهده‌شده یا دربارهٔ فرایندهای مشاهده‌نشده و استنتاج‌شده از فرایندهای مشاهده‌شده، جملاتی دربارهٔ فرایندهایی که توسط دیگران گزارش شده، و نظایر آن. اگر یک جملهٔ پروتکل که به طور موقت انتخاب شده با بقیهٔ جملات پروتکل یا با بقیهٔ جملات انضمامی که از قبل پذیرفته شده‌اند تلائم نداشته باشد، آنگاه ما این انتخاب را داریم که یا این جملهٔ پروتکل را تغییر دهیم یا آن گروه دیگر از جملات انضمامی مورد بحث را و یا گروه قوانینی که به ما کمک کرده‌اند تا این جملات را استنتاج کنیم.»[2]

در گام بعدی برای تکمیل یک زبان فیزیکالیستی مناسب برای علم،

← بدون نیاز به ترجمه در درون خود دستگاه تولید می‌شوند.

1. concrete

۲. همانجا، ص ۴۶۷. این رهیافت کارنپ مشابهت تام با رهیافت اصالت قراردادی دوئم (۱۹۱۴/۱۹۸۱) در مورد نظریه‌های فیزیکی دارد که به بحث underdetermination یا امکان ارائه نظریه‌های رقیب برای تبیین مجموعه معینی از داده‌های تجربی، منجر می‌شود.

P. Duhem [1914/1981], *The Aim and Structure of Physical Theory*, New York, Athenum.

کواین نیز در مقالهٔ «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» با الهام از رهیافت دوئم و نیز رهیافت کارنپ، آموزه‌ای راکه به «آموزهٔ کواین Quine thesis» شهرت یافته ارائه کرد. برمبنای این آموزه، کلّ معرفت فرد در تماس با تجربه، در معرض تغییر قرار می‌گیرد. اما شخص می‌تواند در پاسخ به چالش تجربه، به انتخاب خود، در یک، یا چند بخش، یا همهٔ نظام معرفتی خویش تغییر ایجاد کند. برای ترجمهٔ مقالهٔ کواین ر.ک: ارغنون، شماره‌های ۷ و ۸، سال ۱۳۷۴.

کارنپ به سال ۱۹۳۴ کتاب **نحو منطقی زبان** را منتشر ساخت. در این کتاب زبان فرمال جدیدی صورتبندی شده بود که به اعتقاد کارنپ یک زبان فیزیکالیستی کلی محسوب می‌شد. تصور کارنپ آن بود که **نحو منطقی** زبان صرفاً با صورت عبارات زبان سر و کار دارد و عبارات نیز به شکل ترکیبهای خاصی از علائم ظاهر می‌شوند و تنها ساختار منطقی این علامات است که مورد توجه است. در این رهیافت همچنین هیچ اشاره‌ای به معنا یا مرجع عبارات نشده است. «مقصود از نحو منطقی یک زبان، نظریه‌ای است دربارهٔ صوَرِ زبانی[1] آن زبان. این نظریه که به شکل فرمال[2] تدوین می‌شود بیان نظام‌مندِ قواعد صوری‌ای که این زبان را شکل می‌دهند به علاوهٔ بسط نتایجی که از این قواعد نتیجه می‌شود. یک نظریه، یا یک قاعده، یا یک تعریف و امثالهم فرمال (صوری) نامیده می‌شود، وقتی که در ساختار آن هیچ ارجاعی به **معنای** نمادها (مثلاً کلمات) یا به **معنای** عبارات (مثلاً جملات) صورت نگرفته باشد، بلکه همهٔ ارجاعات صرفاً و منحصراً به انواع نمادهایی که عبارات از آنها برساخته می‌شوند و نحوهٔ ترتیب آنها انجام بگیرد.»[3]

در تکمیل **نحو منطقی زبان** ملاحظات زیر دخیل بوده‌اند: نخست، برخلاف ویتگنشتاین که مدعی بود همهٔ گزاره‌های متعلق به فرا-زبان، از جمله گزاره‌های نحوی، بی‌معنا هستند و تنها جملات معنادار آنهایی هستند که از جملات اتمی مربوط به عالم ترکیب شده‌اند، کارنپ به این نتیجه رسید که می‌توان دربارهٔ زبان و به خصوص دربارهٔ ساختار زبانی عبارات سخن گفت. بر همین اساس وی ایدهٔ نحو منطقی برای یک زبان را به صورت نظریه‌ای کاملاً تحلیلی دربارهٔ ساختار عبارات آن زبان تکمیل کرد. ویتگنشتاین در **رسالهٔ منطقی-فلسفی** گفته بود: «قضایا می‌توانند کل واقعیت را منعکس سازند، اما نمی‌توانند صورت منطقی، یعنی آنچه را که می‌باید با واقعیت به اشتراک

---

1. linguistic forms
2. formal

۳. **نحو منطقی زبان**، ص ۲.

داشته باشند تا بتوانند آن‌را منعکس سازند، منعکس نمایند.» کارنپ بر این باور بود که می‌توان عبارات مربوط به دستگاه نحوی را در همان دستگاه نحوی نمایش داد. در فصل پنجم کتاب، وی به تفصیل به ردّ نظر ویتگنشتاین پرداخت و تأکید کرد: «برساختن دستگاه نحوی توسط ما نشان می‌دهد که می‌توان نحو را به‌گونه‌ای صحیح صورتبندی کرد و جملات نحوی وجود دارند.»[1] کارنپ کوشید تا نشان دهد مفاهیم نظریهٔ منطقی قیاس صوری نظیر قابلیت اثبات، قابلیت استنتاج از مقدمات معین، استقلال منطقی، و... همگی مفاهیمی کاملاً نحوی هستند و بنابراین می‌باید بتوان تعاریفشان را در نحو منطقی صورتبندی کرد، زیرا این مفاهیم تنها به صورت جملات بستگی دارند نه به معنای آنها.

مهمترین سائق کارنپ در تکمیل **نحو منطقی** زبان تلقی او در این خصوص بود که مسائل فلسفی به زبان راجع هستند نه به عالم و وظیفهٔ فلسفه تحلیل زبان علم است:

> هدف نحو منطقی آن است که دستگاهی از مفاهیم، یا یک زبان، به وجود آورد که با کمک آن نتایج تحلیل منطقی دقیقاً قابل صورتبندی باشد. **فلسفه** می‌باید با منطق علم تعویض شود ــ یعنی با تحلیل منطقی مفاهیم و جملات علوم، زیرا منطق علم چیزی جز **نحو منطقی زبان** علم نیست.[2]

کارنپ بر این باور بود که اغلب بحثها و اختلاف نظرهای فلسفی ناشی از عدم استفادهٔ طرفین بحث از یک زبان مشترک است. وی قصد داشت ابزار مفهومی مناسبی را برای صورتبندی دقیق اختلاف نظرهای فلسفی فراهم آورد. او چنین می‌پنداشت که این رهیافت منجر بدان خواهد شد که بحثهای فلسفی به بحث بر سر خواص نحوی صورتهای مختلف زبان، و دلایل عملی ترجیح یک صورت بر صورت دیگر تبدیل شوند. مدلی که کارنپ در نظر

---

۱. رسالهٔ منطقی- فلسفی، صص ۴، ۱۲ و نحو منطقی زبان، ص ۲۸۲.
۲. کارنپ (۱۹۳۴)، ص XIII.

داشت ملهم از کارهای هیلبرت در مبانی هندسه (۱۸۹۹) و مبانی ریاضیات (۱۹۳۴) بود. هیلبرت تأکید کرده بود که در ایجاد یک دستگاه اکسیوماتیزه برای هندسه می‌باید به‌گونه‌ای عمل کرد که معنای شهودی عبارات و اصطلاحاتی که در این علم به‌کار رفته در اثباتها ظاهر نشود. به عبارت دیگر اثباتها می‌باید نحوی باشند، یعنی صرفاً به اکسیومها و قواعد استنتاج بستگی داشته باشند. کارنپ کوشید با تعمیم رهیافت هیلبرت در مورد تعاریف ضمنی در هندسه، مجموعه‌های بدیل از قواعد منطقی را به صورت تعاریف ضمنی عبارات و اصطلاحات فلسفی درون آنها عرضه کند.[1] به این ترتیب تعارض قضایای فلسفی بدیل صرفاً به تفاوت میان شیوه‌های مختلف بیان تبدیل می‌شد. چون دستگاههای بدیل قواعد منطقی به عنوان تعاریف در نظر گرفته شده بودند، در نتیجه هر نوع فلسفه و نیز بخشهایی از علم تجربی به صورت اصالت قراردادی کامل جلوه‌گر می‌شد. این همان اصل تسامح بود که کارنپ در نحو منطقی صورتبندی کرده بود و چنین می‌پنداشت که قبول این قول که هر کس در انتخاب قواعد زبان و منطق مورد نظرش آزاد است، منجر بدان می‌شود که بحث بر سر درست یا غلط بودن یک زبان یا منطق خاص به‌کلی کنار گذارده شود و به بحث از مفید و غیرمفید بودن این زبانها مبدل گردد:

> در این کتاب این موضع اتخاذ شده که ما در ارتباط با صورت زبان از آزادی کامل در هر جنبه‌ای برخورداریم؛ و اینکه هم صورت برساختن جملات و هم قواعد تبدیل (که این دومی معمولاً به عنوان اصل موضوع[2] و

---

۱. نظریهٔ معنای کارنپ مثل هر نظریهٔ دیگر در باب تعاریف ضمنی (implicit definitions)، کارکردانگارانه functionalistic و کلّ‌گرایانه holistic بود. کارکردانگارانه بود زیرا دستگاهی از روابط را که کلمات می‌باید نسبت به یکدیگر داشته باشند معرفی می‌کرد و کلّ‌گرایانه بود زیرا کل قواعد بر روی هم بودند که معنای هر اصطلاح و عبارت را تعیین می‌کردند.

2. postulates

قواعد استنتاج[1] مشخص می‌شود) می‌تواند به طور کاملاً دلبخواه انتخاب شود. تا این زمان روش مرسوم در برساختن یک زبان چنین بوده که ابتدا به نمادهای اساسی ریاضی-منطقیِ معنا اِسناد داده می‌شده و سپس بررسی می‌شده که کدام‌یک از جملات و استنتاجها با توجه به این معنا صحیح هستند. چون اِسناد معنا به کمک کلمات صورت می‌پذیرد، و کلمات نیز غیردقیق هستند، در نتیجه هیچ‌یک از نتایجی که با این شیوه احراز می‌شود دقیق و غیرمبهم نیست؛ ربط مسأله تنها وقتی روشن می‌شود که به آن از جهت معکوس نزدیک شویم: فرض کنید یک مجموعه اصول موضوعه و قواعد استنتاج به طور کاملاً دلبخواه انتخاب شده‌اند. این انتخاب هر چه باشد، معنایی را که می‌باید به نمادهای منطقی اساسی اسناد شود معین می‌کند. با این روش همچنین نزاع میان دیدگاههای مختلف بر سر مسألهٔ مبانی ریاضیات نیز از میان برمی‌خیزد. زیرا زبان در صورت ریاضی خود می‌تواند به شکلی که مورد خواست هر یک از این دیدگاههای مختلف است برساخته شود؛ به طوری که مسألهٔ موجّه ساختن انتخاب یک دیدگاه خاص اساساً مطرح نمی‌شود. تنها مسأله‌ای که برجای می‌ماند نتایج نحوی است که هر یک از این انتخابها بدان راهبر می‌شوند، از جمله مسألهٔ عدم تناقض. دیدگاهی را که فوقاً پیشنهاد کردیم ــ که آن‌را اصل تسامح[2] می‌نامیم ــ نه‌تنها به ریاضیات که به منطق نیز ارتباط پیدا می‌کند. از این دیدگاه وظیفهٔ برساختن یک نحو کلی و عمومی، به عبارت دیگر، وظیفهٔ تعریف آن دسته از مفاهیم نحوی که به زبانی با هر صورت دلبخواه قابل اِعمال است، مسأله‌ای بسیار مهم به شمار می‌آید. به عنوان مثال در قلمرو نحو کلی می‌توان صورت خاصی برای زبان علم به طور کلی و یا برای هر یک از شاخه‌های خاص علم انتخاب کرد و به دقت تفاوتهایی را که وجه مشخص میان آن زبان و دیگر صور زبانی به شمار می‌آیند بیان کرد.[3]

---

1. rules of inference

2. principle of tolerance

۳. نحو منطقی زبان، ص XV.

اما اصل تسامح که محور استدلال کارنپ را تشکیل می‌داد و صبغهٔ اصالت قراردادی آن به مراتب رادیکال‌تر از آموزه‌های دوئم بود، همان‌طور که کواین در مقالهٔ «صدق با استفاده از قرارداد»[۱] (۱۹۳۵) نشان داده بود، موجّه نبود. زیرا در برساختن قواعد مربوط به یک دستگاه زبانی دلخواه می‌باید از زبان معینی استفاده کرد و تکیه به این زبان که به عنوان ابزار کار مورد استفاده قرار می‌گیرد، به طور ناگزیر پذیرش قواعدی منطقی راکه صرفاً با قرارداد تثبیت نشده‌اند، به دنبال خواهد داشت.

کارنپ در فصل اول کتاب، ویژگیهای صوری قواعد نحوی را با بیان این قواعد برای دو زبان نمونهٔ I و II مورد بحث قرار داد. زبان I زبان محدودی است، ولی زبان II زبان فراگیرتری است که ریاضیات و فیزیک کلاسیک را نیز در بر می‌گیرد.[۲]

این زبان که آن‌را L34 می‌نامیم همانند L28 تقریباً برمبنای الگوی نظریهٔ سنخها در اصول ریاضیات بنیاد گذارده شده بود. اما عناصر در L34 اعداد طبیعی هستند که اعداد حقیقی برمبنای آنها ساخته می‌شوند. چهاربُعدی زمان‌ـمکان نیز با مجموعهٔ همهٔ نقاط زمان‌ـمکان یکی گرفته شده، که این یکی نیز بر طبق

---

۱. مقالهٔ کواین در کتاب وی، راههای پارادوکس (۱۹۶۶)، تجدید چاپ شده است.
W.V. Quine [1935], «Truth by Convention» reprinted in *The Ways of Paradox*, [1966], Cambridge Mass. Harvard University Press.

۲. «این کتاب می‌کوشد تا در قالب یک روش نحوی دقیق ابزار ضروری برای بررسی منطق علم را ارائه دهد. این مهم در قدم اول با صورتبندی نحوِ دو سنخ مهم زبان که آن دو را به ترتیب "زبان I" و "زبان II" می‌نامیم انجام شده است. زبان I صورت ساده‌ای دارد و حوزهٔ محدودی از مفاهیم را در بر می‌گیرد. زبان II از وجوه بیان غنی‌تری برخوردار است. در آن همهٔ جملات ریاضیات و فیزیک کلاسیک را می‌توان صورتبندی کرد. در هر دو زبان برخلاف مرسوم اصالت منطقیها، تحقیق به اجزای ریاضی‌ـمنطقی زبان محدود نخواهد شد، بلکه اساساً با جملات تألیفی علوم تجربی سر و کار خواهد داشت. جملات اخیر که عرفاً جملات "واقعی" real نامیده می‌شوند هستهٔ علم را تشکیل می‌دهند؛ جملات ریاضیات و منطق تحلیلی هستند، بدون هیچ محتوای واقعی، و صرفاً ابزاری صوری به شمار می‌آیند.» (همانجا، صص XIII–XIV).

هندسهٔ تحلیلی با مجموعهٔ همهٔ چهارتاییهای مرتب (x, y, z, t) معادل انگاشته شده است. (x, y, z) بیانگر محور مکان است و t محور زمان را مشخص می‌سازد و همگی اعداد حقیقی محسوب می‌شوند.

توصیف علمی عالم با استفاده از توابع و محمولاتی که برای نقاط یا نواحی زمان-مکان تعریف می‌شدند صورت می‌پذیرفت. اظهار temp = q: (x, v, t)، که در آن temp یک تابع است، می‌تواند بیانگر گزاره‌ای باشد که می‌گوید درجهٔ حرارت در نقطهٔ (x, y, z, t) برابر q درجه است. اظهار :(x, y, z, Rt)، که در آن R یک محمول است، می‌تواند بیانگر این گزاره باشد که می‌گوید همان نقطه قرمز است.

کارنپ در ۱۹۳۴ چنین می‌اندیشید که اگر به تعداد کافی تابع و محمول اضافه کنیم می‌توانیم یک زبان کلی به وجود آوریم. کلیتی که در اینجا مورد نظر است به این معناست: فرض کنید V «کل زبان علمی است»، که هر یک از زبانهای مختلف علمی (مثلاً زبان فیزیک یا زیست‌شناسی) اجزاء آن به شمار می‌آیند. فرض کنید که L34 جزئی از این زبان کلی V است. فرض کنید که برخی از عبارات نظیر P در V واجد موقعیت اصل موضوع[1] یا اصل متعارف[2] هستند. به اعتقاد کارنپ اکنون می‌توان واژگانی به وجود آورد که باکمک آن بتوان هر عبارت A در V را به یک عبارت ´A در L34 ترجمه کرد، به طوری که اصول موضوعهٔ P معادل بودن A و ´A را نتیجه بدهند. کارنپ ترجمه‌ای از این سنخ را ترجمهٔ «هم‌قوه»[3] نامگذاری کرد. به این ترتیب او معتقد بود که L34 یک زبان کلی است، به این معنا که هر عبارت معنادار را می‌توان به شکل هم‌قوه بدان ترجمه کرد.

کلیت L34 باکلیتی که برای L28 در نظر گرفته شده بود تفاوت دارد. کلیت L28 نوعی کلیت «مطلق» بود که بر بنیاد ترجمهٔ مصداقی استوار بود. این زبان با توجه به مجموعهٔ عبارات معنادار، و مستقل از هر عامل دیگر، به معنایی که

1. postulate
2. principle
3. equipollent

ذکر شد کلی است. اما کلیت L34 در ارتباط با محتوای یک نظریهٔ علمی سنجیده می‌شد. هر چه این محتوا غنی‌تر و قوّت اصول موضوعهٔ P بیشتر، شانس کلی بودن L34 افزون‌تر.

یک محدودیت این زبان (به جز نسبی بودن آن در ارتباط با نظریه‌های علمی) ناشی از این امر بود که در غیاب شرایط اضافی در مورد مفاهیم اساسی L34 ممکن بود عبارات و اظهاراتی را که معمولاً «فیزیکال» به شمار نمی‌آیند به آن ترجمه کرد. به عنوان مثال می‌توان تابع g را به صورت زیر تعریف کرد:

اگر و فقط اگر خدا وجود داشته باشد. g (0, 0, 0, 0) = 1

اگر و فقط اگر خدا وجود نداشته باشد. g (0, 0, 0, 0) = 0

به این ترتیب عبارت g (0, 0, 0, 0) = 1 (a)، ترجمهٔ یک اعتقاد مذهبی در زبان L34 به شمار می‌آمد. البته کارنپ (a) را علی‌القاعده به این دلیل که از نظر او فاقد محتوای تجربی است قبول نمی‌کرد، اما نکته اینجاست که او در نحو منطقی زبان هیچ توجهی به این پرسش مبذول نداشت که چه زمانی می‌توان یک عبارت را به واسطهٔ محتوای تجربی‌اش پذیرفت.

مطالعات جدید نشان داده است که کارنپ علی‌رغم آنکه در تلاش ایجاد یک ساختار نحوی محض برای زبان علم بود، ملاحظات معناشناختی را نیز در این کار دخالت داده است. به عنوان نمونه کارنپ به بحث از مفهوم صدق پرداخته و دربارهٔ پارادوکسهای معناشناسانه و راههای جلوگیری از بروز این‌گونه تناقضها بحث می‌کند. راه حل او عبارت است از صورتبندی محمول صدق در فرا-زبانی که متمایز از زبانی است که محمول به آن اِعمال می‌شود. کارنپ این بحث را در بقیهٔ کتاب ادامه نمی‌دهد و یادآور می‌شود که صدق و کذب مفاهیمی صددرصد نحوی نیستند و نمی‌توان صدق و کذب یک عبارت را صرفاً با نظر به علائمی که آن‌را تشکیل داده مشخص ساخت.[1]

---

۱. نحو منطقی زبان، ص ۲۱۶. کارنپ علاوه بر مفهوم صدق، مفهوم استلزام معنایی entailment، جداول ارزش صدق و کذب، تفسیر عبارات، و تحلیلی بودن را که همگی در قلمرو معناشناسی

۶. آزمون‌پذیری و معنا و زبان واحد برای علم

این پرسش که چه زمانی می‌توان یک عبارت را به واسطهٔ محتوای تجربی‌اش پذیرفت، در آزمون‌پذیری و معنا (۱۹۳۶ـ۳۷/۱۹۵۳) به صورت پرسش محوری درآمد. کارنپ تلاش کرد که با ساخت یک زبان تجربی که آن‌را L36 می‌نامیم به این پرسش پاسخ دهد. مشخصهٔ تجربی این زبان با مرتبط ساختن محمولات آن به «محمولات مشاهدتی» تضمین شده بود.

محمول P برای یک ارگانیزم O محمول مشاهدتی به شمار می‌آید، اگر O بتواند با کمک یک شیء مناسب a و تحت شرایط مناسب، با استفاده از چند مشاهده، شواهد کافی له و علیه جملهٔ «a دارای P» است به دست آورد به گونه‌ای که بتواند برمبنای آن شواهد این جمله را قبول یا رد کند.[1]

کارنپ و دیگر تجربه‌گرایان منطقی در اوایل با این نظر هیوم موافق بودند که می‌توان با کمک تعاریف صریح[2]، همهٔ عبارات مُجاز را به عبارات

→ قرار دارند مورد بحث قرار داده است. کارنپ در نحو منطقی مخالف مفهوم صدق بود. یک دلیل این امر آن بود که وی صدق را مفهومی متافیزیکال به شمار می‌آورد و می‌پنداشت قبول آن وی را به قبول شیء فی‌نفسه کانتی و یا امور واقع راسلی ملزم می‌سازد. این احتمال نیز وجود دارد که رد مفهوم صدق به این دلیل بود که کارنپ به اشتباه صدق و یقینی بودن معرفت را یکی می‌پنداشت و چون در این هنگام تحت تأثیر آراء پوپر پذیرفته بود که دستیابی به معرفت یقینی ممکن نیست، می‌پنداشت که قبول صدق به معنای اعادهٔ نظریهٔ ایجاد مبنای یقینی برای معرفت است. وی بعداً در مقالهٔ «صدق و تأیید» (۱۹۳۶) اذعان کرد که یکی دانستن صدق و یقینی بودن اشتباه بوده است. رهیافتهای معناشناختی کارنپ در آثار اولیه در منابع ذیل بحث شده‌اند:

A. Coffa [1991], *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press.

A. Wedberg [1984], *From Bolzano to Wittgenstein*, Oxford University Press.

از منبع اخیر در تکمیل برخی بخشهای دیگر مقالهٔ حاضر نیز بهره گرفته شده است.

B. H. Kazemeir and D. Vuysje (eds.) [1962], *Logic and Language*, Dordrecht.

W. Stegmüller [1957], *The Idea of Truth and the Idea of Semantics*, Vienna.

۱. آزمون‌پذیری و معنا، ص ۶۳.

2. explicit definitions

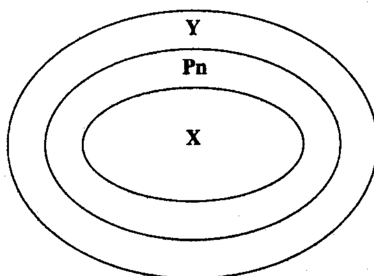
مشاهدتی تحویل کرد. اما در آزمون‌پذیری و معنا کارنپ این نظر را کنار گذارد و به جای تأکید بر تعریف صریح از ملاک ضعیف‌تری بهره گرفت. بر مبنای این ملاک تازه محمولات L36 می‌باید به صورت یک سلسله (سری) ...,P1, P2 P3 به نحوی مرتب شوند که هر جملهٔ Pn را به صورت نام یک مجموعه تلقی کنیم، در آن صورت این‌گونه قضایا را، که اصطلاحاً جملات تحویل‌کننده[1] نامیده می‌شوند، می‌توان به صورت ذیل تحریر کرد:

۱. X یک زیرمجموعهٔ Pn است،

۲. Pn یک زیرمجموعهٔ Y است،

X و Y نامهایی هستند که به طور کامل از جملات قبلی سری شناخته شده‌اند.

این نحوهٔ «تحویل» جملات را می‌توان با کمک یک نمودارِ وِن[2] نمایش داد:



شرط (۱) یک حد پایینی برای مجموعهٔ Pn مشخص می‌کند و شرط (۲) یک حد بالایی.[3] در حالت (ج) کارنپ تأکید دارد که نظریهٔ علمی مورد نظر

1. reduction sentences
2. Venn

۳. کارنپ ابتدائاً این گزاره‌های حدی را در ارتباط با محمولات بالقوه dispositional predicates عنوان کرد. عبارت «قابل حل در آب» مثالی از یک محمول بالقوه است. اگر شیئی در آب قرار داده شود و حل شود، در آن صورت به اعتقاد کارنپ آن شیء قابل حل در آب است. فرض کنید محمول «قابل حل در آب» را با P_n نمایش دهیم، و «در آب فرورفته» را با P_i

می‌باید حدهای بالایی و پایینی را مشخص سازد و این حدود نمی‌باید بدیهی باشند، یعنی آنکه نظریه نباید X را تهی و Y را مجموعهٔ جهانی اعلام کند. با رشد علم، این حدود می‌توانند تغییر کنند. اگر دو حد بالایی و پایینی با یکدیگر یکسان شوند، در آن حال جملات تحویل‌کننده که از سوی کارنپ به عنوان نوعی «تعریف جزئی و پاره‌ای»[1] قلمداد شده بودند به تعریف صریح Pn مبدل می‌گردند، و مورد (ج) به مورد (ب) تحویل می‌شود.

کارنپ در تألیف ۱۹۳۶ خود چند موضع اصولی گذشتهٔ خود را مورد تجدید نظر قرار داد. نخستین این تغییرات مربوط به این نکته بود که وی از این پس قبول کرده بود که عباراتی را که فاقد هر نوع محتوای تجربی بودند و تنها به طور نظری (تئوریک) با عبارات تجربی مرتبط بودند، در زبان کلی خود جای دهد و به عنوان عبارات مُجاز به شمار آورد. نکتهٔ دیگر اینکه معنادار بودن و فاقد معنا بودن به نظریه‌های رایج زمانه مرتبط شده بود و به این ترتیب از نظر کارنپ آنچه که اکنون برای دانشمندان معنادار به شمار می‌آمد، ممکن بود با تغییر نظریه برای دانشمندان بعدی فاقد معنا گردد.

در سال ۱۹۳۵ نخستین کنگرهٔ بین‌المللی برای وحدت علم در پاریس برگزار شد و اکثریت قریب به اتفاق شرکت کنندگان در کنگره به اجرای هر چه سریع‌تر طرح رأی دادند.[2] نخستین محصول این طرح به سال ۱۹۳۸

→ (i<n) و «در آب حل‌شده» را با P_j (j<n). می‌توان نکتهٔ مورد نظر کارنپ را به این شکل بیان کرد:

۱ــ اگر P_i، آنگاه اگر P_j در آن صورت P_n.

اگر X حاصل ضرب مجموعه‌هایی باشد که توسط P_i و P_j تعریف شده‌اند، در آن صورت روشن است که (۱) و (۱´) یکسان خواهند بود. به علاوه، طبق نظر کارنپ، اگر شیئی در آب محلول باشد، در آن صورت فرو رفتن آن در آب منجر به حل‌شدنش خواهد شد، یعنی:

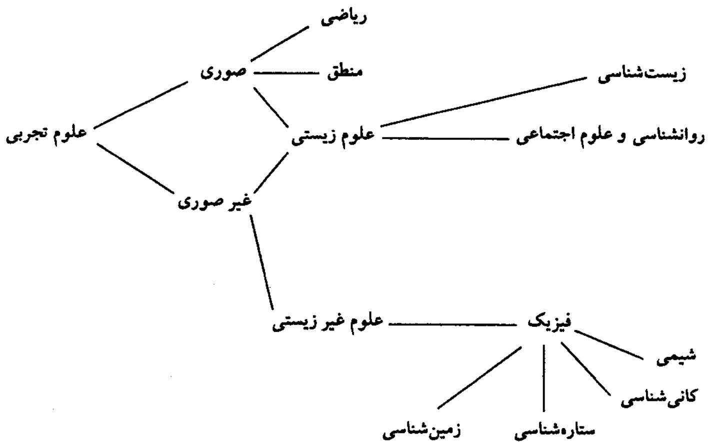
۲ــ اگر P_n، آنگاه اگر P_i در آن صورت P_j.

اگر Y معادل حاصل جمع مجموعهٔ تعریف‌شده توسط P_j و مکمل مجموعهٔ تعریف‌شده توسط P_i باشد، در این حال (۲) و (۲´) با یکدیگر معادل خواهند بود.

1. partial definition

۲. از جملهٔ کسانی که به این طرح رأی منفی داد کارل پوپر بود که نویرات از وی که هیچ‌گاه در

تحت عنوان دائرةالمعارف علم یگانی انتشار یافت.[۱] کارنپ در مقاله‌ای با عنوان «مبانی منطقی وحدت علم» کوشید تا نشان دهد وحدت علم به معنای وحدت زبان علم است؛ به این معنا که زبان مبنا و واحدی وجود دارد که گزاره‌های همهٔ علوم مختلف قابل تحویل (ترجمه) به گزاره‌های آن است. وی سپس در بخشی تحت عنوان «شاخه‌های اصلی علم» تقسیم‌بندی مختار خود را از علوم ارائه کرد که می‌توان آن‌را به صورت ذیل نمایش داد:



← زمرهٔ اعضای حلقه قرار نگرفت با عنوان «مخالف رسمی حلقهٔ وین» یاد می‌کرد. پوپر در مقاله‌ای که در مجموعهٔ شیلپ به افتخار کارنپ تحریر کرده به تفصیل در خصوص غیرمطلوب و غیرممکن بودن طرح وحدت علوم از طریق ایجاد زبان واحدی برای علوم تجربی که گزاره‌های متافیزیکی را حذف و طرد کند استدلال کرده است: «این مسأله که چگونه زبانی برای علم برسازیم که شامل همهٔ چیزهایی باشد که می‌خواهیم در علم بیان کنیم، اما همهٔ آن جمله‌هایی راکه همواره متافیزیکی به شمار می‌آید طرد نماید، هیچ شانس و موفقیت ندارد. این [مسأله] یک نمونهٔ نوعی از شبه‌ـمسائل است.» (ص ۲۰۹). این مقاله تحت عنوان «تمییز میان علم و متافیزیک» در کتاب حدسها و ابطالها تجدید چاپ شده است. کتاب اخیر به وسیلهٔ مرحوم احمد آرام به فارسی برگردانده شده است.

۱. مرگ نویرات در سال ۱۹۴۵ مسؤولیت تألیف دائرةالمعارف را به دوش کارنپ و چارلز موریس قرار داد. تا سال ۱۹۶۹ دو مجلد از این مجموعه حاوی ۱۹ تک‌نگاری منتشر شد.

کارنپ در مقالهٔ خود رهیافتی را که در آزمون‌پذیری و معنا اتخاذ کرده بود، صراحت بیشتری بخشید و میان زبان فیزیکی[1] و زبان دیگری که آن‌را «زبان-شیء فیزیکی»[2] نامید، تفاوت قائل شد. زبان فیزیکی یک زیرمجموعه از زبان علم به شمار می‌آمد و در آن مفاهیم و اصطلاحات نظری علم فیزیک نظیر الکترون، درجهٔ حرارت، فشار و نظایر آن مورد استفاده قرار می‌گرفت. در «زبان شیء فیزیکی» یا به اختصار «زبان شیء»، به عکس، صرفاً از خواص قابل مشاهدهٔ اشیاء استفاده می‌شد: «عباراتی مانند "گرم" و "سرد" را می‌توان متعلق به "زبان شیء" تلقی کرد، اما "درجهٔ حرارت" را نمی‌توان، زیرا تعیین آن نیازمند به‌کارگیری ابزار فنی است؛ به علاوه "سنگین" و "سبک" اما نه "وزن"؛ "سرخ"، "آبی" و نظایر آن؛ "بزرگ"، "کوچک"، "کلفت"، "نازک"، و غیره [را می‌توان در زمرهٔ عبارات این زبان جای داد].»[3]

کارنپ مدعی بود که همهٔ محمولهای بالقوه[4] نظیر «کش‌سان»، یا «قابل حل» و محمولهای نظری مانند «میدان الکترومغناطیس»، یا «بار الکتریکی» و نیز محمولهایی که در روان‌شناسی به کار می‌رود مانند «خشم» یا «شادی» قابل تحویل به محمولهای قابل مشاهده[5] در این زبان‌اند و بنابراین هر جمله‌ای از زبان علم قابل ترجمه به جمله‌ای است که واجد خاصه‌های قابل مشاهده است.

کارنپ در آثار بعدی خود این سیر کاستن از محدودیتهای عبارات قابل قبول زبان کلی را ادامه داد و مفهوم تازهٔ «عبارات نظری» را معرفی کرد که موضوع اصلی بحث آثاری از قبیل مبانی منطق و ریاضیات (۱۹۳۹)، اصالت

---

1. physical language　　2. physical thing–language.

۳. کارنپ، «مبانی منطقی وحدت علم»، دائرة‌المعارف علم یگانی (۱۹۳۸)، صص ۵۲ـ۵۳.

R. Carnap [1938], «Logical Foundations of the Unity of Science», in *Encyclopedia of Unified Science*, ed. by O. Neurath et. al.　　4. dispositional

5. observable thing–predicate

تجربه، معناشناسی، وجودشناسی (۱۹۵۰)، مشخصهٔ روش‌شناسانه عبارات نظری (۱۹۵۶)، جملات نظری و جملات مشاهدتی (۱۹۵۸) بود. رهیافت کلی کارنپ در این آثار که به تأسی از هیلبرت اتخاذ شده بود، عبارت بود از تقسیم زبان علم به دو بخش، یکی بخش مشاهدتی که ظاهراً دارای معنای تجربی است، و دیگری بخش نظری که به خودی خود عبارت است از یک حساب صوری[1] بدون هیچ تفسیر تجربی. این حساب از طریق اصول مطابقه یا تناظر[2] با زبان تجربی مرتبط است. مشروعیت هر عبارت در زبان نظری منوط به آن است که روشن گردد آیا از نظر تجربی مفید محسوب می‌شود یا نه. کارنپ از این نوع مفید بودن با اصطلاح «معنای تجربی» یاد می‌کرد و معتقد بود این شیوه اولاً یک معنای جزئی و پاره‌ای به عبارات نظری می‌بخشد و ثانیاً این شیوه اجازه می‌دهد تا تمایز میان جملات تحلیلی و تألیفی در درون دستگاه تفسیرشده برقرار بماند. به این ترتیب کارنپ طرح تحویل همهٔ جملات را به جملات مشاهدتی که در نحو زبان و در آزمون‌پذیری و معنا مطرح کرده بود کنار گذارد.

یکی از مشکلاتی که برای رهیافت جدید کارنپ رخ نمود آن بود که همواره می‌توان از هر عبارت مشاهدتی یک عبارت غیرمشاهدتی با محتوای نظری اندک را استنتاج کرد. این نوع عبارات که اصطلاحاً آنها را عبارات غیرمشاهدتی ضعیف می‌نامند (در قیاس با عبارات نظری تمام‌عیار)، تفکیکی را که کارنپ میان زبان مشاهدتی و زبان نظری قائل شده بود فاقد اعتبار می‌ساخت. مشکل دیگر آن بود که از یک‌سو تفسیر عبارات نظری توسط اصول مطابقت نمی‌توانست دارای محتوای تجربی باشد، زیرا در آن صورت لازم بود مانند یک نظریهٔ علمی (بنا به قول کارنپ) به دو بخش تجربی و صوری تقسیم شود که بخش صوری مجدداً با استفاده از قواعد

---

1. calculi
2. correspondence principles

مطابقت[۱] جدید به بخش تجربی مرتبط گردد؛ که در این حال باز پرسش در مورد این عبارات تفسیرشدهٔ جدید تکرار می‌شد. از سوی دیگر اگر این تفسیرها فاقد هر نوع محتوای تجربی می‌بودند، در آن صورت به همانگویی مبدل می‌شدند و ارتباطی با سطح تجربی پیدا نمی‌کردند.

تلاش کارنپ برای ایجاد یک زبان مشاهدتی مستقل از مفاهیم نظری وی را به سمت نوعی ابزارانگاری[۲] افراطی سوق داد که می‌توان آن‌را به صورت زیر بیان کرد:

الف. یک مجموعه، یعنی جملات مشاهدتی، وجود دارد که مبانی تحقیق نهایی همهٔ نظریه‌های علمی به شمار می‌آید.[۳]

ب. تنها جملات مشاهدتی جملات معنادار واقعی و اصیل به شمار می‌آیند. جملات نظری، «غیرکامل» یا «غیرمستقیم تفسیرشده» هستند و تفسیرشان تنها به شیوهٔ قیاسی با استفاده از جملات مشاهدتی و قواعد مطابقت امکان‌پذیر است. اگر این قواعد موجود نباشند، جملات نظری صرفاً به صورت علائم فاقد معنا که در محاسبات مورد استفاده قرار می‌گیرند باقی خواهند ماند.

ج. نظریه‌ای را که نتوان در قالب عبارات مشاهدتی بازگو کرد، باید به صورت یک ابزار در نظر گرفت که به ما اجازه می‌دهد جملات مشاهدتی بیشتری را به طریق قیاسی به دست آوریم. ابزارهای نظری نظیر هر ابزار دیگری می‌توانند خوب یا بد باشند، اما سؤال از واقعیت هستومندهایی که

---

1. correspondence rules
2. instrumentalism

۳. این نکته می‌باید تأکید شود که موقعیت اصل (الف) روشن نیست. اگر این اصل توصیفی از واقعیت علمی است در آن صورت می‌توان گفت که وجود یک مبنای واحد برای همهٔ علوم، به صورتی که مورد نظر کارنپ بود، محل تردید است، به خصوص که بسیاری از نظریه‌های پیشرفتهٔ علمی اساساً ارتباط مستقیمی با مشاهده ندارند. اما اگر ادعا شود که این اصل یک اصل روش‌شناختی است در آن صورت باید پرسید فایدهٔ آن چیست؟

آنها مورد استفاده قرار می‌دهند یا صادق بودن و بهتر صادق بودن تصویری که عرضه می‌کنند از نوع پرسشهای بی‌معنای متافیزیکی است.

۷. معناشناسی[1]

کارنپ در آغاز، تحلیل زبان را در شکل تحلیل صورت عبارات دنبال کرد و در پی تحلیل معانی عبارات نبود. اما به دنبال آشنایی با تحقیقات منطق‌دانان لهستانی نظیر لزنیوفسکی[2] و کوتاربینسکی[3] و به خصوص تحقیقات تارسکی[4] در خصوص مفهوم صدق، به این نتیجه رسید که رهیافت نحوی صرف برای بیان همهٔ حقایق زبانی کفایت نمی‌کند و معتقد شد که زبان یک وجه معناشناختی نیز دارد، به این معنا که عبارات هر زبان دارای معنا هستند و جملات آن واجد ارزش صدق‌اند و این ارزش معمولاً با معنای جملات و نیز شرایط موجود در عالم مرتبط است. به این ترتیب اگر قرار باشد یک زبان را به صورت کامل مشخص سازیم می‌باید با استفاده از قواعد معناشناختی، معانی جملات را بیان کنیم:

> در سالهای اخیر بسیاری از فلاسفه و دانشمندانی که به تحلیل منطقی علم علاقه‌مندند، آگاه شده‌اند که علاوه بر تحلیل کاملاً صوری از زبان، تحلیلی از کارکرد معنابخشی زبان[5] یا به عبارت دیگر یک نظریهٔ مربوط به معنا و تفسیر [کلمات و عبارات زبان] نیز مورد نیاز است... این نظریه اگر به اندازهٔ کافی تکمیل شود نه‌تنها حاوی یک نظریهٔ تخصیص یا افادهٔ معنا[6]، یعنی [نظریهٔ بازگوکنندهٔ] رابطهٔ میان عبارات و معانی آنها خواهد بود، بلکه در عین حال یک نظریهٔ صدق و یک نظریهٔ استلزام معنایی را نیز در بر خواهد داشت.
>
> مفاهیم معناشناسی اغلب نه‌تنها در علوم تجربی، که در زندگی عادی نیز مورد استفاده‌اند. به عنوان مثال، وقتی کسی می‌گوید که کلمهٔ معینی را

---

1. Semantics
2. Lesniewski.
3. Kotarbinsky
4. Tarski
5. signifying function of language
6. designation

> به معنایی متفاوت با معنای شخصی دیگر به‌کار می‌برد، یا می‌گوید که حکم خاصی صادق یا کاذب است، یا یک گزارهٔ خاص تحلیلی است...، یا گزارهٔ دیگری از گزارهٔ نخست نتیجه می‌شود، یا با آن موافق یا متناقض است، در همهٔ این موارد مفاهیم معناشناسانه را به‌کار می‌برد... وظیفهٔ بازساختن نظام‌مندِ معناشناسی عبارت است از یافتن تعاریف مکفی[1] و دقیق برای مفاهیم روزمرهٔ معناشناختی و برای مفاهیم تازهٔ مربوط به آنها، و ارائهٔ یک نظریهٔ مبتنی بر این تعاریف.[2]

تأکید کارنپ بر ضرورت بهره‌گیری از معناشناسی در تحلیلهای زبانی با مخالفت سرسختانهٔ برخی از اعضای اصلی حلقه روبرو شد که معتقد بودند مفهوم معناشناختی صدق را نمی‌توان با رهیافت ضد متافیزیکی تجربه‌گرایان منطقی آشتی داد.[3] کارنپ به منظور پاسخگویی به انتقادات همکاران خویش و به‌کرسی نشاندن این نکته که رهیافت معناشناختی با اصالت تجربه قابل جمع است دست‌به‌کار انتشار آثار تازه‌ای در این زمینه شد. نخستین محصول این تلاش کتاب مبانی منطق و ریاضی (۱۹۳۹) بود که با آثار دیگری نظیر مقدمه‌ای بر معناشناسی (۱۹۴۲)، صوری کردن منطق (۱۹۴۳) و معنا و ضرورت (۱۹۴۷/۱۹۵۶) که مهمترین تألیف او در این زمینه بود، ادامه پیدا

---

1. adequate

۲. مقدمه‌ای بر معناشناسی، صص V-IV. تفاوت رهیافت معناشناسانهٔ کارنپ با رهیافت تارسکی در آن بود که وی برخلاف تارسکی مرز قاطعی میان مفاهیم منطقی و غیرمنطقی و حقایق منطقی و حقایق مربوط به امور واقع برقرار ساخته بود.

۳. به درخواست کارنپ، تارسکی، علی‌رغم میل باطنی، پذیرفت مقاله‌ای در باب مفهوم معناسناسانهٔ صدق در کنفرانس وحدت علم که به سال ۱۹۳۵ در پاریس برگزار شد، ارائه کند. نگرانی تارسکی از آن بود که مقاله‌اش با واکنش مثبتی از سوی شرکت‌کنندگان که اغلب از تجربه‌گرایان سرسخت بودند روبرو نشود. پیش‌بینی تارسکی به حقیقت پیوست و برخی از چهره‌های سرشناس نظیر نویرات، رایشنباخ، کوفمان و آرن نائس به شدت به این رهیافت تازه حمله کردند و آن‌را مخالف روح نحلهٔ اصالت تجربه به شمار آوردند. به حقیقت پیوستن پیش‌بینی تارسکی کارنپ را بر آن داشت تا تلاش گسترده‌ای را برای معرفی مفاهیم معناشناسانه آغاز کند.

کرد.[۱] در تألیف اخیر، کارنپ ضمن نقد رهیافتهای فرگه، راسل، هیلبرت و برنایس[۲] به مسألهٔ «توصیفهای خاص»[۳]، مدعی شد که روش جدیدی برای تحلیل معناشناسانهٔ معنای عبارات زبانی عرضه کرده است که از آن با عنوان «روش مصداق و معنا»[۴] یاد کرد و تأکید نمود که برخلاف روشهای سنتی که عبارات زبانی را نام یک هستومند انضمامی یا انتزاعی به شمار می‌آورند، در روش جدید، هر عبارت[۵] در یک زبان، معنا[۶] و مصداقی[۷] را مشخص می‌سازد[۸]، نه آنکه نامی برای یک هستومند محسوب شود.[۹]

گیلبرت رایل در نقد تندی که بر کتاب کارنپ نگاشت آن‌را «ترکیب شگفت‌آوری از پیچیدگی فنّی همراه با خام‌اندیشی فلسفی»[۱۰] نامید.[۱۱] به اعتقاد رایل منشأ این خام‌اندیشی فلسفی در پذیرش ضمنی نظریهٔ فرگه از سوی کارنپ است که بر اساس آن معنای هر عبارت، شیء، فرایند، شخص یا هویتی است که آن عبارت اسم خاصش[۱۲] به شمار می‌آید. رایل این نظریه را

---

۱. مشخصات کتابنامه‌ای این آثار بدین قرار است:

R. Carnap [1939], «Foundations of Logic and Mathematics», *International Encyclopedia of Science*, Vol. 1, No. 3. Chicago, Chicago University Press.

R. Carnap [1943], *Formalization of Logic*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.

R. Carnap [1947/1956], *Meaning and Necessity*, Chicago University of Chicago Press.

2. Bernays

3. definite descriptions

4. the method of extension and intension

5. expression

6. intension

7. extension

8. designate

۹. روش تازهٔ کارنپ در واقع صورتی از روش پیشنهادی فرگه بود.

10. philosophical naïveté

۱۱. بحث رایل در باب مقالهٔ «معنا و ضرورت»، به سال ۱۹۴۹ در جلد XXIV ژورنال فلسفه، صص ۷۶ـ۶۹ به چاپ رسیده و در مجموعهٔ مقالات *Collected Papers* وی نیز تجدید چاپ شده است.

12. proper name

یک نظریهٔ مسخره[1] لقب داد و بر نقاط ضعف آن انگشت گذارد، از جمله آنکه فرگه ناگزیر شده ارزش سمانتیک[2] دو عبارت «ستارهٔ سحری» و «ستارهٔ شامگاهی» را یکسان به شمار آورد، اما بین جزء اصلی معنای[3] آن دو تفاوت قائل شود و جزء اصلی معنا را به عنوان اشیایی[4] تلقی کند که این دو عبارت در درون جملات می‌نامند. رایل تأکید کرد که کارنپ همین شیوه را به کار گرفته، هرچند به عوض واژهٔ جزء اصلی معنا[5] از واژهٔ معنا[6] استفاده کرده است. رایل با اشاره به رهیافت راسل مدعی شد که اینکه عبارات، نام فرد معینی به شمار آیند یا نه تأثیری در درک معنای آنها ندارد، کمااینکه معنای عبارت «نخستین پاپ امریکایی» کاملاً روشن است و لو آنکه این عبارت هنوز نام شخص معینی به شمار نمی‌آید.[7]

کارنپ در کتاب خود تأکید کرده بود که آنچه وی معنا[8] می‌نامد برساخته‌های ذهنی نیستند، بلکه واقعیتهای عینی به شمار می‌آیند. به اعتقاد کارنپ آنچه که اجزاء عبارات زبانی نظیر ثوابت منطقی، وصفها، محمولها، و جملات إخباری بدان ارجاع[9] می‌کنند، هستومندهای مفهومی[10] نام دارند که عبارتند از مفاهیم[11]، خاصه‌ها[12]، و قضایا[13]. کارنپ بر آن بود که این هستومندهای مفهومی برساخته‌های ذهنی[14] نیستند، بلکه از عینیت برخوردارند.[15] کارنپ در عین حال این اتهام را که برای امور غیرواقعی شیئیت

1. a grotesque theory
2. Bedeutung
3. Sinn–Sense
4. objects
5. sense
6. intension

۷. رایل، مجموعهٔ مقالات، صص ۲۲۶ـ۲۲۸. اشارهٔ رایل به نظریهٔ وصفهای خاص است که راسل در سال ۱۹۰۳ ارائه کرد و با کمک آن کوشید مشکل نامهای فاقد مصداق را که برای نظریهٔ سمانتیک فرگه دشواری به وجود آورده بود حل کند. در مورد نظریهٔ وصفهای خاص راسل ر.ک: ارغنون، شماره‌های ۷ و ۸، پائیز و زمستان سال ۱۳۷۴.

8. intension
9. refer
10. intensional
11. concepts
12. properties
13. propositions
14. mental construct

۱۵. کارنپ در واقع از همان تفکیکی بهره گرفته بود که هم فرگه در نظام فلسفی خود، و هم مور

یا جوهریت مادی قائل شده[1] رد کرد و یادآور شد، مادی نبودن این هستومندها (هستارها) مانع از عینی‌بودنشان نیست.[2] رایل ضمن رد این مدعا یادآور شد، اینکه کارنپ منکر «شیء» بودن قضایا و خاصه‌ها و مفاهیم شده، ماهیت این هستومندها را به امری به کلی رازآمیز مبدل می‌سازد.

کارنپ در مقالهٔ «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی» (۱۹۵۰) به شیوه‌ای پراگماتیستی و ابزارانگارانه با تکیه بر اصل تسامح به دفاع از دیدگاه خود برخاست و با تقسیم پرسشهای هستی‌شناسانه به پرسشهای داخل و خارج چارچوب زبان یادآور شد که قبول واقعیت برای هستومندهای مختلف صرفاً امری است که به انتخاب زبان مناسب برای ادای مقصود بستگی دارد:

← و راسل در دوره‌ای که به رئالیسم افلاطونی افراطی پایبند بودند، میان وجود existence از یک‌سو، و تقرر subsistence یا هستی being از سوی دیگر، برقرار ساخته بودند. هستومندهایی نظیر معنا، عدد و اندیشه هستومندهای عینی و در عین حال غیرمادی به شمار می‌آمدند. این نکته نیز باید اضافه شود که میان رئالیسم فرگه‌ای و رئالیسم افراطی‌تر راسل تفاوتهایی وجود داشت که سبب بروز تمایزهایی در رهیافت فلسفی آنان شده بود.

1. reification, hypostatication, substantialization

۲. «مایلم این نکته را تأکید کنم که بحث این کتاب در خصوص خاصه‌های منطقی و روابط، مفاهیم به طور کلی، قضایا و غیره، منجر به این نمی‌شود که اشیاء مجرد مادی به شمار آورده شوند. شیء مجرد را مادی به شمار آوردن hypostatization، یا ماهیت جسمانی بخشیدن به امر غیرمادی substantialization، یا مجرد را مادی محسوب داشتن reification، تا آنجا که من می‌فهمم عبارت است از ارتکاب این اشتباه که هستومندهایی را که شیء نیستند، شیء به شمار آوریم. مثال شیء به شمار آوردن خاصه‌ها (یا ایده‌ها، کلیات، و نظایر آنها) در این معنا عبارت است از صورتبندیهایی مانند: ایده‌ها قوامی مستقل دارند independent subsistence، آنها در یک مکان فوق آسمانی استقرار دارند، آنها قبل از آنکه در اشیاء متجلی شوند در ذهن خدا جای داشته‌اند، و نظایر آن، به شرط آنکه معنای ظاهر و نه تمثیلی این عبارات مورد نظر باشد... این صورتبندیها، اگر شکل ظاهر آنها در نظر گرفته شود، شبه‌گزاره به شمار می‌آیند و فاقد محتوای معرفت‌بخش هستند، و بنابراین نه صادق‌اند و نه کاذب. [برعکس] آنچه که در این کتاب در مورد خاصه‌های منطقی گفته شده ممکن است نادرست باشد، اما لااقل واجد محتوای معرفتی است. این امر ناشی از این واقعیت است که گزاره‌های [کتاب] ما یا به زبان کلی علم تعلق دارند، یا قابل ترجمه به این زبان هستند.» (معنا و ضرورت، ص ۲۲).

قبول یا رد صور انتزاعی زبانی، درست نظیر قبول یا رد هر صورت زبانی دیگر در هر یک از شاخه‌های علم، در نهایت بر اساس مؤثر بودن این هستومندها در مقام ابزار [پژوهش]، و برمبنای نسبت نتایجی که [از مفروض گرفتن آنها] به دست آمده، به میزان پیچیدگی و دشواری [مورد نیاز برای به‌کار گرفتن] آنها بستگی دارد. صدور فتوای منع به‌کارگیری برخی از صورتهای زبانی به شیوه‌ای جزمی، به عوض آزمودن موفقیت یا عدم موفقیت آنها در کاربرد عملی، صرفاً رهیافتی عبث نیست، بلکه قطعاً مضر و زیانبار است؛ زیرا می‌تواند سد راه پیشرفت علم شود. تاریخ علم مثالهایی از این قبیل منعها را که برمبنای تعصبات مذهبی، اسطوره‌ای، متافیزیکی، و سایر منابع غیرمعقول استوار بوده نشان می‌دهد، که سبب کُند شدن پیشرفت برای مدتهایی کوتاه یا طولانی شده‌اند. بیایید از تاریخ درس بگیریم. بیایید به آنها که در حوزه‌های تخصصی به پژوهش اشتغال دارند این آزادی را بدهیم که هر صورت زبانی را که برای خود مفید می‌یابند انتخاب کنند؛ ادامهٔ پژوهش در این حوزه‌ها دیر یا زود به حذف صورتهایی که کاربرد مفیدی ندارند منجر خواهد شد. بیایید در طرح دعاوی و بررسی نقادانهٔ آنها با احتیاط عمل کنیم، اما در روا داشتن صورتهای زبانی تسامح به خرج دهیم.[۱]

دیدگاه کارنپ در باب معناشناسی در طی زمان دستخوش تحول شد. در مقدمه‌ای بر معناشناسی کارنپ معتقد بود که قواعد معناشناسی می‌باید به صورت تعریف «جملهٔ صادق» ارائه شوند. این تعریف می‌باید به‌گونه‌ای باشد که برای هر جمله «...» در زبان، متضمن یک شرط صدق باشد:

«...» صادق است اگر و فقط اگر...

که درآن «...» بیانگر گزاره‌ای است که معنای آن از قبل برای ما روشن است. در معنا و ضرورت (۱۹۴۷) کارنپ موضع تازه‌ای اختیار کرد و مدافع این

---

۱. «اصالت تجربه، معناشناسی، و وجودشناسی» Empiricism, Semantics, and Ontology، تجدید چاپ‌شده در معنا و ضرورت، ص ۲۲۱.

دیدگاه شد که به قواعدی که ارزش صدق را مشخص می‌سازند، می‌باید قواعدی که معنا را مشخص می‌سازند نیز اضافه شود. در مقالهٔ «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی» (۱۹۵۰) کارنپ اظهار داشت که زبان‌سازی علاوه بر قراردادهای نحوی، شامل بیان قواعدی است که مشخص می‌سازند تحت چه شرایطی یک جمله می‌باید «پذیرفته شود» و یا «رد گردد». اما او این قواعد را متعلق به قلمرو شناخت‌شناسی محض قلمداد کرد که حاکی از آن بود که وی در این مقطع هنوز معناشناسی را حوزهٔ مستقلی محسوب نمی‌کرده است.

۸. تحلیلی و تألیفی

تجربه‌گرایان منطقی تقسیم جملات به تحلیلی، تألیفی و متناقض راکه توسط ویتگنشتاین صورت پذیرفته بود مورد تأیید قرار دادند. برخی از صورتبندیهای اصل تحقیق‌پذیری برمبنای همین تقسیم استوار شده است. تجربه‌گرایان منطقی به اقتفای ویتگنشتاین قائل بودند که:

الف. ارزش صدق یک جمله را تنها به شرطی می‌توان به نحو ماتقدّم تعیین کرد که آن جمله یا یک همانگویی باشد یا یک تناقض.

ب. جملات تألیفی را می‌باید به نحو تجربی محقَّق یا ابطال کرد.

ج. جملات همانگویی چیزی دربارهٔ ماهیت واقعیت نمی‌گویند؛ آنها با همهٔ عوالم ممکن سازگارند، یعنی با هر نوع نتیجهٔ قابل تصور از شرایط تجربی سازگارند.

د. هیچ جملهٔ تألیفی واجد مشخصهٔ (ج) نیست.[۱]

---

۱. اصل (ب) با آنچه کانت دربارهٔ قضایای تألیفیِ ماتقدّم گفته در تعارض کامل قرار دارد. از نظر کانت: ۱. حقایق حساب، ۲. حقایق هندسهٔ اقلیدسی، ۳. برخی قضایایی که در علوم تجربی نقش اساسی دارند نظیر اصل علیّت؛ ۴. اصول اخلاق، قضایای تألیفیِ ماتقدّم به شمار می‌آیند. تجربه‌گرایان منطقی با اشاره به کاوشهای راسل و فرگه که مدعی تحلیلی بودن و

تجربه‌گرایان منطقی تفکیک قضایا به ماتقدَّم و ماتأَخَّر را به اندازهٔ کافی روشن و بدیهی به شمار می‌آوردند و معتقد بودند که این تفکیک نیاز چندانی به ایضاح ندارد. درعوض تفکیک قضایا به تحلیلی و تألیفی از نظر آنان نیاز به رفع ابهام داشت. در میان تجربه‌گرایان منطقی کارنپ بیش از دیگران در این خصوص تلاش کرد. برای کارنپ ایضاح مفهوم تحلیلی بودن که وی آن‌را معادل صدق منطقی می‌دانست، اهمیت فراوان داشت. یک منبع الهام برای کارنپ، لایب‌نیتس بود که گفته بود حقیقت ضروری حقیقتی است که در همهٔ عوالم ممکن صادق است؛ و منبع الهام دیگر ویتگنشتاین بود که گفته بود حقیقت منطقی یا همانگویی با خاصیت صادق بودن در همهٔ توزیعهای ممکن ارزش صدق تعریف می‌شود. همهٔ تعاریف کارنپ بر این دو پایه متکی است، یعنی یا بر پایهٔ حالات منطقی ممکن و یا برمبنای تعریف جملاتی که آن حالات را توصیف می‌کنند.

بر طبق دیدگاه فلاسفهٔ کلاسیک، جملهٔ تحلیلی (متناقض) جمله‌ای است که صدق (یا کذب) آن تنها به محتوای خود جمله بستگی دارد. جملهٔ تألیفی جمله‌ای است که ارزش صدق آن‌را نمی‌توان صرفاً با توجه به معنای آن به دست آورد، بلکه می‌باید امور واقع را نیز مدّ نظر قرار داد. کارنپ به شیوهٔ مألوف خود کوشید مفهوم «تحلیلی در زبان L» را توضیح دهد.

در نحو منطقی زبان، یک «زبان» عبارت بود از آنچه می‌توان آن‌را نوعی روش محاسبهٔ مؤثر[1] به شمار آورد:

$$L = (A.\ S.\ P.\ R)$$

← پیشینی بودن حساب بودند، و با تأکید بر ظهور هندسه‌های غیراقلیدسی و آراء فیلیپ فرانک در باب قانون علیت و حدود آن (۱۹۳۲)، و برخی نتایج حاصله در فیزیک کوانتم (نظیر اصل عدم قطعیت) و نیز با تفکیک گزاره‌های ارزشی از گزاره‌های تجویزی یا نرماتیو، رأی کانت در خصوص قضایای تألیفیِ ما تقدَّم را به‌کلی انکار کردند.

1. effective calculus

که در آن A عبارت است از «علائم سادهٔ» زبان مورد نظر، S مجموعهٔ «جملات» آن، P اصول موضوعه[1]، و R مجموعهٔ «روابط نشان‌دهندهٔ استنتاج مستقیم»[2] است. برمبنای این تعریف، کارنپ طبقه‌بندی‌ای از جملات زبان به صورتی که در شکل ذیل نشان داده شده فراهم کرد.[3]

|.......... معتبر (Valid) ....|.. نامعین (indeterminate) ...|... نامعتبر (contravalid) ....|

|.... تحلیلی (analytic) ....|..... تألیفی (synthetic) ....|... متناقض (contradictory) ......|

اگر بتوان یک جمله را از یک مجموعهٔ جملات، از طریق استفاده از روابط استنتاج مستقیم، به دست آورد، آن جمله را نتیجهٔ مجموعهٔ یادشده می‌نامند. یک جمله معتبر است اگر نتیجهٔ یک اصل موضوع باشد؛ نامعتبر است اگر هر جمله‌ای از آن منتج شود. کارنپ به منظور محدود کردن جملات تحلیلی در میان جملات معتبر، و جملات متناقض در میان جملات نامعتبر، از ایده‌ای استفاده کرد که یادآور منطق واریاسیون بولزانو[4] بود.[5]

تعریف کارنپ، علی‌رغم ظرافتی که در آن نهفته، کمک چندانی به توضیح

---

1. postulates
2. direct consequences relations

۳. کارنپ (۱۹۳۵)، فلسفه و نحو منطقی، ص ۵۵.

Carnap, R. [1935], *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegan Paul.

4. Bolzano

۵. تمایزی که کارنپ میان علائم منطقی و توصیفی قائل شده بود همتای تمایزی بود که بولزانو بین مفاهیم منطقی و غیرمنطقی برقرار ساخته بود. دو عبارت در یک جمله هم‌معنا isogenous هستند اگر بتوان همواره یکی را به جای دیگری به‌کار برد، بدون آنکه مشخصهٔ جمله از بین برود. می‌توانیم بگوییم که جملهٔ الف واریانتی (صورتی) از جملهٔ ب است اگر الف از ب نتیجه شود به‌این نحو که عبارات توصیفی ب به طور همگون با عبارات هم‌معنا تعویض شوند. بر این مبنا از نظر کارنپ جملات تحلیلی جملات معتبری هستند که همهٔ واریانتهایشان معتبر است، جملات متناقض جملاتی هستند که همهٔ واریانتهایشان غیرمعتبر است، و جملات تألیفی جملاتی هستند که نه تحلیلی باشند و نه متناقض.

تمایزهای مورد نظر نمی‌کند. فرض کنید می‌خواهیم مشخص کنیم آیا مثالی که کانت مورد استفاده قرار داده یعنی جملهٔ «۱۲ = ۷ + ۵» تحلیلی است یا نه. اگر بخواهیم از تعاریف کارنپ استفاده کنیم، باید ابتدا این جمله را به یک زبان صوری ترجمه کنیم. در این زبان که آن‌را L1 می‌نامیم ممکن است جملهٔ مورد نظر تحلیلی باشد. اما در عین حال ممکن است بتوان زبان صوری دیگری پیدا کرد نظیر L2 که همین جمله در آن تألیفی باشد. به عبارت دیگر تألیفی و تحلیلی بودن جملات به نوع زبان صوری انتخابی ارتباط پیدا می‌کند. پرسشی که پیش می‌آید این است که کدام زبان را باید برگزید تا عبارت فوق در آن تحلیلی باشد؟ «اصول موضوع» و «رابطه‌های نشان‌دهندهٔ استنتاج مستقیم» را در یک زبان چگونه باید تعیین کرد؟ کارنپ در این خصوص توضیحی نداده است.

کارنپ در دورهٔ اتخاذ رهیافت معناشناختی گهگاه متذکر می‌شد که دیدگاه فلاسفهٔ کلاسیک در مورد جملات تحلیلی را می‌توان بدین‌گونه روشن کرد که جملهٔ تحلیلی (متناقض) جمله‌ای است که ارزش صدق آن از قواعد معناشناسانهٔ زبان نتیجه می‌شود. اما باید دید که آیا این توضیح کمکی به روشن شدن بیشتر مطلب می‌کند یا نه؟ فرض کنید فیلسوفی که با تعریف کلاسیک از جملهٔ تحلیلی آشناست می‌خواهد با استفاده از معیار کارنپ مشخص سازد که آیا جملهٔ «۱۲ = ۵ + ۷» تحلیلی است یا نه. نخست می‌باید این جمله را به صورت صوری درآورد تا بتواند قواعد معناشناسی را در مورد آن اِعمال کند. بر طبق نظر کارنپ قواعد معناشناسی یک زبان مانند L برای هر جمله مانند A از L متضمن شرطی به صورت زیر است:

۱. «A» صادق است اگر و فقط اگر B،

که B «ترجمهٔ» A به یک فرا-زبان است که در آن قواعد معناشناسی صورتبندی شده است. اگر L بخشی از این زبان بالاتر باشد، در آن صورت A و B ممکن است با یکدیگر منطبق شوند. فرض کنیم چنین باشد. در این

صورت فیلسوف ما قواعد معناشناسی را بدین شکل صورتبندی می‌کند:

۲. «۱۲ = ۵ + ۷» صادق است اگر و فقط اگر ۱۲ = ۵ + ۷.

اگر او پذیرفته باشد که جملهٔ

۳. «۱۲ = ۵ + ۷» برمبنای منطقی صادق است، در آن صورت می‌تواند (۳) را به منظور استنتاج (۲) مورد استفاده قرار دهد:

۴. «۱۲ = ۵ + ۷» صادق است.

با توجه به این استنتاج او می‌تواند نتیجه بگیرد که:

۵. «۱۲ = ۵ + ۷» یک جملهٔ تحلیلی است.

اما (۳) چه شرطی باید داشته باشد تا برمبنای منطقی صادق باشد؟ آیا نباید تحلیلی باشد؟ در این صورت فیلسوف ما به دور گرفتار آمده است.

کارنپ گاهی اوقات به اقتفای کواین میان «جملات منطقاً صادق» و «جملات صادق به صورت تحلیلی» تفکیکی قائل می‌شد. جملات منطقاً صادق اولاً عبارت‌اند از همهٔ جملات صادقی که صرفاً دارای عبارات منطقی هستند، مثل:

۶. a = a.

علاوه بر این جملات، جملاتی که مصادیق جایگزین‌شدهٔ جملات نوع اول هستند نیز منطقاً صادق به شمار می‌آیند، مثل:

۷. قرمز = قرمز.

همهٔ جملات منطقاً صادق، تحلیلی هستند اما عکس قضیه صادق نیست. مثلاً جملهٔ تحلیلی ذیل منطقاً صادق نیست:

۸. همهٔ مجردها عزب‌اند.

به منظور تعریف مفهوم گسترده‌تر «جملهٔ تحلیلی»، کارنپ مفهوم «اصل موضوع معنا»[1] را معرفی کرد. این اصول موضوع در هر زبان عبارت‌اند از جملات تحلیلی بنیادی آن زبان که همهٔ دیگر جملات تحلیلی آن زبان به طور

1. meaning postulate

منطقی از آنها نتیجه می‌شوند. به عنوان مثال جملهٔ (۸) در بالا می‌تواند به عنوان یک اصل موضوع معنا در زبان فارسی عمل کند. کارنپ فرض می‌کند که شمار این اصول موضوع معنا محدود است و بنابراین می‌توان یک ترکیب عطفی از آنها به وجود آورد. فرض کنید M ترکیب عطفی این اصول موضوع معنا در زبان L باشد. کارنپ تعریف زیر را پیشنهاد می‌کند:

جملهٔ S در L تحلیلی است =(تعریف) جملهٔ شرطی «اگر M آنگاه S» در L منطقاً صادق است.

اما این تعریف چندان راهگشا نیست. مفاهیم «عبارات منطقی» و «جملهٔ منطقاً صادق» مبهم و اِشکال‌برانگیز هستند. به علاوه اگر بخواهیم مشخص سازیم که آیا یک جملهٔ خاص در یک زبان تحلیلی است یا نه، ابتدا می‌باید اصول موضوع معنا را در آن زبان کشف کنیم. کشف این اصول مستلزم جستجوی شمار محدودی از جملات تحلیلی است که دیگر جملات تحلیلی زبان از آن منتج شده‌اند و به این ترتیب دوباره با مشکل دور روبرو می‌شویم. کواین مقالهٔ «دو حکم جزمی تجربه گرایی» را در نقد دیدگاه کارنپ دایر بر وجود مرز مشخص میان جملات تحلیلی و تألیفی به رشتهٔ تحریر درآورد. این مقاله بازتاب زیادی در میان فلاسفهٔ تحلیلی داشت اما برخلاف تصور رایج، انتقاد کواین که به شیوه‌ای بسیار مؤثر مطرح شد، به نقض دیدگاه کارنپ نمی‌انجامد. دلیل این امر آن است که کواین عمدتاً برمبنای پراگماتیستی با کارنپ بحث کرده و نه برمبنای امور واقع، و اذعان دارد که اختلافش با کارنپ صرفاً بر سر مفید بودن یا غیرمفید بودن برنامهٔ کارنپ در خصوص ساختن زبانهای دقیق برای بیان مفاهیم علمی است که در درون هر یک تحلیلی بودن به صورت بدیهی تعریف می‌شود. کواین برای نقد کارنپ معرفت‌شناسی[1] بدیلی ارائه کرده که خود این معرفت‌شناسی همانند معرفت‌شناسی کارنپ در معرض انتقادات جدّی قرار دارد و از جمله آنکه رد

1. epistemology

تمایز میان قضایای تحلیلی و تألیفی به نوعی نسبیت‌انگاری رادیکال‌تر از نسبیت‌انگاری کارنپ منجر می‌شود.[۱]

۹. مبانی ریاضیات

کارنپ از فرگه آموخت که مفاهیم ریاضی را می‌توان برمبنای منطقی تعریف کرد و قضایای ریاضی را می‌توان به طور قیاسی از اصول منطقی استنتاج نمود. بنابراین قضایای صادق ریاضی تحلیلی هستند و صدقشان صرفاً صدق منطقی است. هانس هان ریاضی‌دان عضو حلقه که از آراء راسل و وایتهد در اصول ریاضیات متأثر بود، همین دیدگاه را با تفصیل و تأکید بیشتری برای کارنپ تشریح کرد.[۲] کارنپ از مطالعهٔ کتاب شلیک، نظریهٔ عمومی شناخت (۱۹۱۸) به این نتیجه رسیده بود که قیاس منطقی به معرفت منجر نمی‌شود، بلکه تنها به ایضاح آنچه در مقدمات مضمر است منتهی می‌شود. ویتگنشتاین نیز همین نکته را در رسالهٔ فلسفی ـ منطقی به صورت رادیکال‌تری بیان کرده، تأکید نموده بود که حقایق منطقی همانگویی[۳] هستند، یعنی در همهٔ عوالم

---

۱. برای نقدهای جدید از رهیافت کواین و دفاع از تمایزی که کارنپ میان جملات تحلیلی و تألیفی قائل شده نگاه کنید به:

S. Howard [1992], «Was Carnap Entirely Wrong, After All?», *Synthese* 93, pp. 275–295.

R. Creath [1991], «Every Dogma has Its Day», *Erkenntnis* 35, pp. 374–389.

۲. هانس هان در مقالهٔ «منطق، ریاضیات، و معرفت طبیعت» یادآور شده بود: «قضایای ریاضی، هرچند کاملاً تکرُّرِ معلوم (توتولوژی ـ همانگویی) هستند، و استنتاجات قیاسی، هرچند چیزی جز تبدّلات همانگویانه (توتولوژیک) به شمار نمی‌روند، برای ما دارای اهمیت هستند زیرا ما دانای کل نیستیم. زبان ما چنان ساخته شده که در اظهار چنین و چنان قضایایی، به نحو ضمنی چنان و چنین قضایای دیگری را نیز اظهار می‌کنیم ـ اما همهٔ آنچه را که این‌گونه به نحو ضمنی اظهار داشته‌ایم بلافاصله درنمی‌یابیم. تنها استنتاج قیاسی است که ما را نسبت بدان آگاه می‌سازد.» (ص ۱۵۹)

3. tautology

ممکن صادق‌اند. هرچند ویتگنشتاین این نکته را تنها در مورد جملات مولکولی (بدون متغیر) و جملات با یک متغیر اثبات کرده بود و در مورد اینکه آیا جملات صادق منطقهای مراتب بالاتر نیز همانگویی هستند یا نه چیزی نگفته بود و قضایای حساب و جبر را همانگویی به شمار نیاورده بود، ولی در نظر کارنپ و اعضای حلقه تفاوت بارزی در این خصوص به چشم نمی‌خورد و بنابراین آنان همهٔ قضایای ریاضی را تحلیلی و همانگویی به شمار آوردند.

این تفسیر برای اعضای حلقه پیشرفت بزرگی در تجربه‌گرایی به شمار می‌آمد، زیرا تجربه‌گرایان پیشین یا نظیر لاک و هیوم مفاهیم ریاضی را مفاهیمی غیرتجربی اعلام کرده بودند که از طریق شهود حاصل می‌شوند و یا نظیر میل[1] آنها را همانند مفاهیم علوم تجربی مأخوذ از تجربه به شمار آورده بودند. در رهیافت جدید این قضایا تعاریف ضمنی یا صریح محسوب شده بودند و بنابراین نه مشکل استفاده از شهود را داشتند و نه محدودیت رهیافت میل را. هرچند اعضای حلقه به مشکلاتی که در راه برساختن قضایای ریاضی با کمک مفاهیم منطقی وجود دارد توجه نداشتند، ولی ماهیت برخی از اکسیومهای پرینکیپیا ماتماتیکا در نظرشان موجّه نبود. از جمله اکسیوم تحویل‌پذیری[2] و اکسیوم بی‌نهایت[3] و اکسیوم انتخاب[4]. اما رمزی[5] نشان داده

1. Mill

۲. axiom of reducibility، اکسیوم تحویل‌پذیری در ماتماتیکا پرینکیپیا به وسیلهٔ راسل و وایتهد پیشنهاد شد. در نظام اصل موضوعی (اکسیوماتیک) که در این کتاب مطرح شده بود توابع قضیه‌ای Propositional Functions در ترازهای مختلف، به منزلهٔ بخشی از یک نظریهٔ انشعاب‌یافتهٔ سنخها، جای داده شده بودند. این اصل موضوع می‌گوید برای هر تابع قضیه‌ای در هر تراز، یک تابع دیگر که به طور صوری با آن معادل است، در تراز اول یافت می‌شود. از این اصل موضوع برای انجام استقرای ریاضی کمک گرفته می‌شد.

۳. axiom of infinity.اکسیوم بی‌نهایت در نظریهٔ مجموعه‌ها بیان می‌کرد که به میزان کافی مجموعه برای انجام مقاصد ریاضی وجود دارد. در نظریهٔ سنخها این اکسیوم بیان می‌کرد که در تراز نخست بی‌نهایت اشیاء و افراد موجود است. این امر اجازه می‌داد تا در ترازهای بالاتر

بود که برای تحویل قضایای ریاضی به مفاهیم منطقی به «نظریهٔ انشعاب یافتهٔ سنخها»[۶] نیازی نیست و بنابراین می‌توان اکسیوم تحویل‌پذیری را کنار گذارد. در ارتباط با دو اکسیوم دیگر، اعضای حلقه به این نتیجه رسیدند که باید راهی برای تفسیر آنها به صورت تحلیلی پیدا شود وگرنه نمی‌توان آن دو را در زمرهٔ قضایای ریاضی به شمار آورد. کارنپ بعدها به این نتیجه رسید که اکسیوم انتخاب تحلیلی است به شرط آنکه مفهوم طبقه یا مجموعه به معنایی که در ریاضیات کلاسیک به کار می‌رود پذیرفته شود و نه به معنای محدودی که در ریاضیات کانستراکتیویستی[۷] استفاده می‌شود. تفسیرهایی نیز از اکسیوم بی‌نهایت پیدا شد که آن‌را برخلاف تفسیر راسل تحلیلی می‌کرد.[۸]

← بتوان شمار نامتناهی مجموعه‌ها را مورد استفاده قرار داد. مشکلی که این اصل موضوع برای پروژهٔ تحویل ریاضیات به منطق ایجاد می‌کرد آن بود که ماهیتی متافیزیکی داشت نه منطقی محض. به عبارت دیگر این اصل موضوع از وجود هستومندها سخن می‌گفت حال آنکه بحث از وجود مربوط به حوزه انتولوژی و متافیزیک است نه منطق.

۴. axiom of choice، اکسیوم انتخاب در نظریهٔ مجموعه‌ها بیان می‌کند که اگر S مجموعه‌ای است که از شماری مجموعه‌های غیرتهی و فاقد فصل مشترک disjoint نظیر S_1، S_2 ... S_n تشکیل شده باشد، آنگاه مجموعهٔ دیگری مانند ´S وجود دارد که از هر یک از مجموعه‌های S_1، S_2 ... S_n تنها یک عضو در آن وجود دارد. این اکسیوم برای ریاضیاتِ کانستراکتیویست constructivist که تنها آن دسته از هستومندهای ریاضی را معتبر می‌شمارد که روش مؤثری برای دستیابی به آنها موجود باشد، مشکل به وجود می‌آورد. (نگاه کنید به پانوشت بعدی)

5. Ramsy 6. ramified theory of types

۷. مکتب Constructivism در ریاضیات تأکید دارد که در ریاضیات می‌باید صرفاً از براهین و اثباتها و تعاریفِ constructive بهره گرفت. اثبات constructive اثباتی است که به شخص اجازه می‌دهد مثالی از یک هویت یا هستومند ریاضی با برخی خواص معین ارائه دهد یا آنکه قاعده‌ای را در اختیار وی می‌گذارد که بتواند با استفادهٔ از آن چنین هویتی را پیدا کند. اثبات غیرکانستراکتیو constructive ممکن است منجر به این نتیجه بشود که بدانیم هویت معینی موجود است بی‌آنکه بدانیم چگونه و از چه راه می‌توان به آن دست یافت. مجموعهٔ مورد اشاره در اکسیوم انتخاب نمونه‌ای از این نوع هستومندها است.

۸. خودزندگینامه، صص ۴۶ـ۴۷.

در حوزهٔ مبانی ریاضیات سه رهیافت در قرن بیستم بسط یافته بود: نظریهٔ اصالت منطق راسل و فرگه، فرمالیسم هیلبرت، شهودگرایی بروئر[1] و هرمان وایل.[2] اغلب اعضای حلقه رهیافت نخست را پذیرفتند اما با رهیافت هیلبرت نیز که موافق با الگوی فرضیه‌ای-قیاسی بود همدلی داشتند و از آن نکات بسیاری در خصوص برساختن زبانهای مصنوعی فراگرفتند. این تأثیر در نحو منطقی زبان به خوبی آشکار شد. کارنپ با نظر هیلبرت که نسبت به امکان ارائهٔ تفسیری برای کل دستگاه صوری ریاضی تردید داشت موافق نبود، زیرا فرگه نشان داده بود که مسائل بنیادی ریاضی تنها در صورتی قابل حل‌اند که نه‌فقط ریاضی محض در نظر گرفته شود، بلکه به کاربردهای ریاضی نیز توجه شود. برای کارنپ که از فیزیک به ریاضی آمده بود، اطلاق ریاضی بر حوزهٔ مسائل تجربی امری موافق سلیقه و ذوق به شمار می‌آمد. کارنپ چنین می‌پنداشت که شاید بتوان از رهگذر این کاربرد عملی میان دو رهیافت اصالت منطقی و فرمالیستی، آشتی برقرار کرد. فرض کنید که ریاضیات ابتدا به شکل صوری (فرمال)[3] ساخته می‌شود و سپس به آن قواعدی برای اطلاق نمادها و جمله‌های ریاضی بر فیزیک و نیز برای کاربرد قضایای ریاضی برای استنتاجات قیاسی در داخل زبان فیزیک اضافه شود. به نظر کارنپ چنین آمد که این قواعد به نحو ضمنی تفسیری از ریاضیات عرضه می‌کنند.[4]

دیدگاه بروئر که معتقد بود همهٔ مفاهیم ریاضی می‌باید به صورت شهودی درک شود، ظاهراً با نظرات حلقه در تعارض بود. اما رهیافت فاینایتیستی[5] و کانستراکتیویستی بروئر برای اعضای حلقه جالب بود. خود

---

1. Brouwer
2. Hermann Weyl
3. formal

۴. همانجا، ص ۴۸.

۵. مقصود از رهیافت فاینایتیستی قول به این نکته است که براهین و اثباتهای ریاضی می‌باید با طیّ گامهای معین و محدود (finite =) به انجام برسد.

کارنپ گرایش زیادی به کانستراکتیویسم در ریاضی داشت. «زبان I» که کارنپ در نحو منطقی زبان ساخته بود، مطابق قواعد روش کانستراکتیویستها برساخته شده بود، اما در «زبان II» که فراگیرتر بود و برای بیان مفاهیم کلاسیک کفایت داشت این محدودیت رعایت نشده بود. کارنپ یادآور شد که هرچند مهم است میان تعاریف و اثباتهای کانستراکتیویستی و غیر آن فرق گذارده شود، اما بر طبق اصل تسامح مناسب است که منعی هم در خصوص صورت روشهای مختلف اثبات به عمل نیاید و همهٔ صور عملاً مفید مورد بررسی قرار گیرد، به خصوص که کاربرد برخی از صوری که مورد قبول شهودگرایان و کانستراکتیویستها نیست، در علوم تجربی و به خصوص فیزیک اجتناب‌ناپذیر است.

کارنپ در نحو منطقی زبان ریاضیات را شامل نظریه‌های مختلف اعداد و توابع آنها و حوزه‌های انتزاعی نظیر جبر انتزاعی و نظریهٔ انتزاعی گروهها به شمار آورده بود. در مورد مبانی هندسه، کارنپ میان هندسهٔ فیزیکی و هندسهٔ ریاضی تمییز قائل شد. وی هندسهٔ ریاضی را بخشی از ریاضیات یا منطق روابط به شمار آورد و هندسهٔ فیزیکی را بخشی از فیزیک.

گودل در سال ۱۹۵۳ در مخالفت با نظر کارنپ دایر بر همانگویی[1] بودن حقایق ریاضی مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «آیا ریاضی نحو زبان به شمار می‌آید؟» غرض گودل آن بود که نشان دهد برخلاف نظر کارنپ دایر بر اینکه ریاضی اساساً امری زبانی است و قضایای آن قواعد نحو زبان را مشخص می‌سازند، قضایای ریاضی تحلیلی‌اند اما همانگویی نیستند؛ یعنی صدقشان به این دلیل نیست که ما آنها را چنین تعریف می‌کنیم، بلکه این صدق برخاسته از ماهیت خود مفاهیم ریاضی است و این ماهیات را ریاضی‌دانان کشف می‌کنند و برنمی‌سازند. مقالهٔ گودل برای مجموعهٔ شیلپ که به افتخار کارنپ تدوین شده بود در نظر گرفته شده بود، ولی گودل علی‌رغم آنکه به مدت

1. tautology

شش سال بر روی این مقاله کار کرده بود در آخرین لحظه آن‌را پس گرفت. برهان گودل بر دومین قضیهٔ ناتمامیت[1] وی استوار بود. بر اساس این قضیه نمی‌توان سازگاری[2] یک حساب صوری را در درون خود این دستگاه ثابت کرد. گودل چنین استدلال کرد که اگر بگوییم ریاضی نحو زبان است و قضایای ریاضی عبارات نحوی به شمار می‌آیند، در آن صورت باید راهی داشته باشیم که بتوانیم میان قضایای نحوی و قضایای تجربی تمییز بگذاریم، به طوری که نتوان از یکی دیگری را استنتاج کرد. معنای این سخن آن است که قواعد نحوی ما می‌باید سازگار باشند، زیرا از یک تناقض می‌توان همهٔ دیگر قضایا از جمله قضایای تجربی را استنتاج کرد. اما بر اساس دومین قضیهٔ ناتمامیت می‌دانیم که این سازگاری را نمی‌توانیم در داخل خود دستگاه اثبات کنیم. بنابراین، این نظر که ریاضی صرفاً محدود به قواعد نحو منطقی زبان است نادرست است.[3]

۱۰. احتمالات و منطق استقرایی

کارنپ در آثار اولیهٔ خود روش علمی[4] را امری بدیهی و بی‌نیاز از توضیح و تبیین فرض کرده بود و به اقتفای راسل تحولاتی را که در منطق از زمان فرگه به بعد پدید آمده بود، مَثَلِ اعلای روش علمی در فلسفه به شمار می‌آورد و آن‌را همچون معادلی برای روش علمی در فیزیک، آن‌گونه که در آثار علمی از گالیله تا اینشتاین منعکس بود، تلقی می‌کرد. اما این تلقی از دههٔ ۱۹۴۰ تغییر کرد و کارنپ به این نتیجه رسید که در بازسازی منطقی شیوه‌ای که بر اساس

1. incompleteness theorem 2. consistency

۳. مقالهٔ گودل در سومین جلد از مجموعهٔ آثار وی که اخیراً به چاپ رسیده درج شده است.
K. Godel, [1995], *Collected Works Volum III: Unpublished Essays and Lectures*, Edited by S. Freeman (et al) Oxford University Press.

4. scientific method

آن معرفت علمی و آگاهیهای روزمره برمبنای تجربه شکل می‌گیرد، می‌باید ماهیت روش علمی نیز مورد توجه قرار گیرد. در نظر کارنپ روش علمی در اساس روشی استقرایی بود و او در نظر داشت با بهره‌گیری از حساب احتمالات، برای استقرا مبنایی معقول فراهم آورد.

در حلقهٔ وین تفسیر تواتری احتمالات[1] بر اساس آراء فن میسس و رایشنباخ پذیرفته شده بود. برمبنای این تفسیر، احتمال یک رویداد عبارت بود از تواتر نسبی وقوع رویداد در شمار زیادی از مشاهدات. در نظر اعضای حلقه تفسیر کلاسیک برنولی[2] و لاپلاس که برمبنای اصل عدم دلیل کافی[3] استوار بود و نیز تفسیر کینز[4] که معتقد بود حساب احتمالات شاخه‌ای از منطق است و احتمال نوعی رابطهٔ منطقی میان قضایا، مردود به شمار می‌آمدند.[5]

اما از ۱۹۴۱ به بعد کارنپ تحت تأثیر ویتگنشتاین و وایسمن و کینز به این نتیجه رسید که لااقل در برخی موارد باید احتمال را یک مفهوم منطقی محض به شمار آورد.[6] وی در عین حال بر این نکته تأکید کرد که مفهوم منطقی

---

1. frequency interpretation
2. Bernoulli
3. insufficient reason
4. Keynes

۵. رهیافت منطقی کینز نیز برمبنای اصل عدم دلیل کافی که وی آن‌را اصل عدم تفاوت principle of indifference می‌نامید، استوار بود. وی در رساله‌ای در احتمالات (۱۹۲۱) تعریف ذیل را به‌عنوان صورت ساده و اولیه‌ای از اصل عدم تفاوت ارائه کرد: «اصل عدم تفاوت بیان می‌دارد که اگر هیچ دلیل شناخته‌شده‌ای برای [رجحان] حمل یک محمول، از میان چند محمول بدیل به موضوع وجود نداشته باشد، آنگاه با توجه به این آگاهی، هر یک از این [قضایای] بدیل دارای احتمال یکسان خواهد بود.» (ص ۴۲).

J.M. Keynes [1921], *A Treatise on Probability*, London, Macmillian.

۶. ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی- فلسفی (۵.۱۵) احتمال را برمبنای قلمرو منطقی قضایا تعریف کرده بود و نه تواتر وقوع رویدادها. در این رهیافت برخلاف رهیافت تواتری گزاره‌های بیانگر احتمال، به‌گزاره‌های تحلیلی بدل می‌شوند. وایسمن ایدهٔ ویتگنشتاین را در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل منطقی مفهوم احتمال» در اولین شمارهٔ نشریهٔ شناخت (۱۹۳۰ـ۱۹۳۱) به تفصیل بسط داد.

احتمال می‌باید مفهوم تأیید[1] یک فرضیه با توجه به یک پیکره از شواهد را که در روش‌شناسی علوم تجربی از اهمیت اساسی برخوردار است به نحو کمّی توضیح دهد. کارنپ بر این اساس مفهوم درجهٔ تأییدپذیری[2] را پیشنهاد کرد که نشان‌دهندهٔ احتمال منطقی بود.

کارنپ معتقد شد که مفهوم منطقی احتمال مبنای همهٔ منطقهای استقرایی است و بر این اساس واژهٔ احتمال استقرایی[3] را به عنوان معادل احتمال منطقی به کار می‌برد و اعتقاد داشت که اگر بتوان تعریف قابل قبولی برای احتمال منطقی پیدا کرد آنگاه می‌توان مبنای معقولی برای شیوهٔ بحث‌انگیز استنتاج استقرایی ارائه نمود. وی بر همین مبنا از نظریهٔ مربوط به احتمال منطقی با نام «منطق استقرایی»[4] یاد می‌کرد.

در مبانی منطقی احتمالات (۱۹۵۰) کارنپ میان دو مفهوم احتمال که آنها را به ترتیب احتمال ۱ و احتمال ۲ نامید تمییز قائل شد. احتمال ۱ همان احتمال منطقی یا درجهٔ تأییدپذیری است که عبارت است از احتمال نسبی یک فرضیهٔ h با توجه به بیّنهٔ موجود e که آن‌را به صورت c (h, e) یا p (h, e) نمایش می‌دهند. این نوع احتمال برای ارزیابی نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی و پیش‌بینیهای آنها به‌کار می‌رود. جملات احتمال منطقی یا احتمال استقرایی تحلیلی هستند و روابط منطقی بین یک فرضیه و بیّنه، نظیر التزام منطقی، را با مقادیر کمّی بیان می‌کنند. بنابراین این گزاره‌ها دربارهٔ گزاره‌های علمی سخن می‌گویند و به خود علم تعلق ندارند بلکه متعلق به روش‌شناسی علم هستند و در فرا-زبان صورتبندی شده‌اند. احتمال ۲، به عکس، عبارت است از مفهوم

→ F. Waismann [1930–1], «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs» *Erkenntnis*, I, pp. 228–48.

کینز رهیافت خاص خود را به احتمالات در رساله‌ای در احتمالات (۱۹۲۱) تشریح کرده است.

1. confirmation
2. degree of confirmation.
3. inductive probability
4. inductive logic

آماری احتمال که در درون علوم و هر گاه که سر و کارمان با شانس و رویدادهای تصادفی[1] است ظاهر می‌شود و از احتمال وقوع رویدادهای مختلف نظیر استحالهٔ یک اتم اورانیوم یا احتمال آمدن شیر در پرتاب سکه و یا بالا رفتن سهام یک شرکت خاص و امثالهم خبر می‌دهد. قضایای این نوع احتمال برخلاف قضایای احتمال نوع اول تألیفی هستند.[2]

در قبول تفسیر منطقی احتمال، کارنپ به ناگزیر صورتی از اصل عدم تفاوت را اختیار کرده بود. اما مشکلی که برای این اصل (در همهٔ صورتهای آن) وجود دارد آن است که پذیرش آن راه را برای تناقضهای گریزناپذیر هموار می‌سازد.[3] اما مشکل بزرگ‌تر در این نکته نهفته است که تفسیر منطقی محض از احتمال منجر بدان می‌شود که گزاره‌هایی که مقادیر احتمال را بیان

1. random

۲. مبانی منطقی احتمالات، فصل چهارم.

R. Carnap [1950], *The Logical Foundations of Probability*, London, Routledge & Kegan Paul. Ltd.

۳. یک نمونه از تناقضهایی را که از رهگذر قبول این اصل رخ می‌نماید می‌توان بدین‌گونه بازگو کرد. فرض کنید مخلوطی از آب و آب‌لیمو در دست است و می‌دانیم که یکی از این دو مایع حداکثر به اندازهٔ سه‌برابر دیگری در محلول موجود است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که:

۳ ≤ نسبت آب‌لیمو به آب ≤ ۱/۳

از اصل عدم تفاوت می‌توان نتیجه گرفت که نسبت آب‌لیمو به آب احتمال یکنواختی در فاصلهٔ (۳، ۱/۳) دارد. بنابراین، برای محاسبه یک احتمالِ معین مثلاً احتمال اینکه نسبت آب‌لیمو به آب کمتر از ۲ یا مساوی با آن باشد می‌توان به صورت ذیل عمل کرد:

۵/۸ = (۳ - ۱/۳) / (۲ - ۱/۳) = (۲ ≤ نسبت آب‌لیمو به آب) احتمال

اما فرض مسأله را به این شکل نیز می‌توان تعبیر کرد که:

۳ ≤ نسبت آب به آب‌لیمو ≤ ۱/۳

از اینجا و با توجه به اصل عدم تفاوت نتیجه می‌شود:

۱۵/۱۶ = (۳ - ۱/۳) / (۳ - ۱/۲) = (۱/۲ ≥ نسبت آب به آب‌لیمو) احتمال

اما «نسبت آب‌لیمو به آب ≥ ۲» و «نسبت آب به آب‌لیمو ≤ ۱/۲» یکسان‌اند، حال آنکه بنا به اصل عدم تفاوت دو احتمال متفاوت برای آنها به دست آمده است.

می‌کنند تحلیلی از کار درآیند و بنابراین تعیین مقادیر احتمالی اساسی صرفاً بر اساس ملاحظات منطقی صورت می‌پذیرد و نه با استفاده از تجربه. به این ترتیب شیوه‌ای که قرار است تبیین‌کنندۀ روش علوم تجربی و فراهم‌آورندۀ مبنایی معقول برای این روش باشد، اساساً ارتباطی با تجربه پیدا نمی‌کند.

کارنپ برای رفع این محظور تلاش گسترده‌ای را آغاز کرد و از جمله کوشید تا با اِعمال برخی محدودیتهای روش‌شناسانه / شناخت‌شناسانه بر تابع c (h, e) این امکان را به وجود آورد که تابع c به صورت مبنای یگانه‌ای برای دستگاه منطق استقرایی عمل کند.[۱] کارنپ معتقد بود که کمیت تابع c با مقداری که افراد به طور شهودی برای احتمال h پیشنهاد می‌کنند مساوی خواهد بود، اما در عین حال این نکته را نیز اذعان داشت که افراد ممکن است مقادیر مختلفی را به طور شهودی برای h پیشنهاد کنند. توضیح او در خصوص این تعارض آن بود که این تفاوتها در جریان تجربه از بین خواهند رفت.[۲]

کارنپ تلاش برای ارائۀ یک تفسیر منطقی از احتمالات را، که هم از

۱. کارنپ دو تابع c معرفی کرد که یکی را با $c^{\dagger}$ و دیگری را با c^{*} نمایش می‌داد. اما تابع نخست در واقع صورت دیگری از اصل عدم تفاوت کینز بود و تابع دوم به قاعده‌ای می‌انجامید که لاپلاس وضع کرده بود و بعدها به نام «قاعدۀ جانشینی» Rule of Succession شهرت پیدا کرده بود. به این ترتیب علی‌رغم استفاده از ابزار ریاضی و منطق بسیار پیشرفته، کارنپ عملاً به پیشرفت تازه‌ای در جهت ایجاد یک مبنای غیرذهنی برای احتمالات دست نیافته بود.

۲. آنچه کارنپ بازگو کرده بود مشابه نکته‌ای است که در نظریه‌های احتمالاتی سوبژکتیو موسوم به بیزیین Bayesian استفاده می‌شود. در این نظریه‌ها فرض بر آن است که افراد به دلیل آنکه از معرفتهای پیشینی متفاوت برخوردارند و میزان اطلاعاتشان در خصوص یک رویداد یا یک نظریه متفاوت است، نخستین احتمالی که به طور شهودی برای این رویداد یا نظریه پیشنهاد می‌کنند، احیاناً تفاوت زیادی با یکدیگر خواهد داشت، اما این تفاوتها به تدریج و با مبادلۀ اطلاعات میان افراد از بین می‌رود. در حالی که پذیرش این نکته در دستگاه بیزیینی اِشکالی به وجود نمی‌آورد و با رهیافت کلی این تفسیر احتمالاتی تلائم دارد. در رهیافت کارنپ، این نکته به صورت یک اظهار گزاف و بدون پشتوانه جلوه‌گر می‌شود.

انسجام درونی برخوردار باشد و هم از شائبهٔ رهیافتهای سوبژکتیو عاری باشد و در عین حال بتواند به عنوان مبنایی برای منطق استقرایی علوم عمل کند، تا پایان عمر و در آثاری نظیر پیوستهٔ روشهای استقرایی (۱۹۵۲) و مطالعاتی در منطق استقرایی و احتمالات (۱۹۷۱) دنبال کرد. اما این تلاشها قرین موفقیت نبود و رهیافت وی در هر قدم با تناقضهای درونی بیشتری همراه شد تا آنجا که در آخرین آثار خود اعلام کرد: «علی‌الاصول هیچ‌گاه ضروری نیست که به منظور قضاوت در باب معقول بودن یک تابع c به تجربه رجوع شود.»[1]

ریچارد جفری[2] همکار نزدیک کارنپ در دههٔ آخر زندگی وی، که کارنپ مطالعاتی در منطق استقرایی و احتمالات را با کمک و اشتراک او تألیف کرده، طرح حساب احتمالات را با نوعی طنز ظریف چنین خلاصه کرده است: «من هیچ استدلال قاطعی له یا علیه این نظر که برنامهٔ کارنپ امکان‌پذیر یا به دردبخور است سراغ ندارم. هدف این برنامه نوعی "بازسازی معقول" از مفاهیمی است که ما می‌باید، در کسب آنچه که خوش داریم آن‌را معرفت به شمار آوریم، دنبال کنیم. هر نوع تلاشی از این قبیل مالامال از عناصری است که طرفداران، آنها را "ایده‌آل‌سازی [دستگاه]" می‌نامند و مخالفان، "ابطال‌سازی [دستگاه]". اِشکال در اینجاست که عموماً سخن مخالفان درست از کار درمی‌آید.»[3]

۱۱. اصالت قرارداد و پراگماتیسم

به اعتقاد برخی از نویسندگان، بین دوره‌های مختلف تحول فکری کارنپ

---

۱. کارنپ، منطق استقرایی و استقرای شهودی، (۱۹۶۸)، ص ۲۶۴ و کارنپ و جفری (۱۹۷۱)، ص ۲۵.

R. Carnap [1968], «Inductive Logic and Inductive Intuition», in *The Problem of Inductive Logic*, ed. by I. Lakatos. Amsterdam, North Holland Publ.

R. Carnap & R. Jeffrey [1971], *Inductive Logic and Probability*, Berkeley University of California Press.

2. Jeffrey

۳. ریچارد جفری، منطق استقرایی کارنپ، Synthese (۱۹۷۳)، شمارهٔ ۲۵، صص ۳۰۶ـ۲۹۹.

R. Jeffrey [1973], «Carnap's Inductive Logic», *Synthese*, 25, pp. 299–306.

نوعی پیوستگی وجود دارد که عبارت است از التزام به نوعی اصالت قرارداد که به تدریج شدت یافته و از نوعی رهیافت دوئمی در مورد وجود نظریه‌های رقیب برای تفسیر یک مجموعه واحد از داده‌ها به اصالت قرارداد رادیکال مبدل شده، و نوعی پراگماتیسم که با سفر به امریکا شکوفایی و رشد بیشتری پیدا کرده و به یکی از جنبه‌های غالب اندیشه وی تبدیل شده است.[۱]

از جمله عواملی که کارنپ را به اتخاذ این رهیافت سوق داد، اشتیاق او برای طرد «شهودگرایی» به عنوان مبنایی برای موجّه ساختن[۲] باورها بود. کارنپ در طرد «شهودگرایی» از رهیافت هیلبرت در خصوص استفاده از تعاریف ضمنی در هندسه تبعیت کرده، اما ایدهٔ تعاریف ضمنی را به مراتب بیش از هیلبرت بسط داده است. برای کارنپ انتخاب دستگاهی حاوی تعاریف ضمنی، در نهایت با استفاده از ملاحظات پراگماتیستی صورت می‌پذیرد. این رهیافت اصالت قراردادی-پراگماتیستی از دورهٔ نحو منطقی زبان به بعد به خوبی مشهود است. کارنپ از این زمان به بعد به طور جازم معتقد شد که هرچند بر هیچ مبنای غیر دوری نمی‌توان یک زبان یا فلسفهٔ خاص را بر زبان یا فلسفهٔ دیگر رجحان نهاد، اما برمبنای ملاحظات عملی و پراگماتیک می‌توان این کار را انجام داد. زبانهای غیرمنسجم (نظیر زبانهای طبیعی) از نظر پراگماتیکی مطلوب نیستند. وظیفهٔ فیلسوف، به عنوان منطق‌دان، یافتن نتایج منطقی قراردادها است. اما این رهیافت نوعی رهیافت مهندسی به فلسفه است. می‌توان پیشنهادها را پذیرفت و از مفید بودن آنها دفاع کرد، اما این فعالیّت دیگر تفلسف (به معنای شناخت واقع) نیست، بلکه نوعی فعالیّت عملی است.[۳]

---

۱. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:

R. Creath [1990], «The Unimportance of Semantics», *PSA*, Vol. 2, pp. 405–416.

2. justification

۳. به گفتهٔ ریچارد جفری دوست و همکار نزدیک کارنپ، روش فلسفی کارنپ بیش از آنکه

در نحو منطقی زبان (۱۹۳۴) کارنپ یک جنبهٔ پراگماتیستی مهم به شناخت‌شناسی تجربه‌گرایان اضافه کرد: «هیچ یک از قواعد زبان فیزیکی قطعی و متعین نیستند، همهٔ این قواعد را می‌توان به محض آنکه موقعیت اقتضا کرد تغییر داد.» این موضوع شامل قواعد ریاضی نیز می‌شود: «از این نظر قواعد ریاضی نیز تفاوتی ندارند و تفاوتی اگر هست در شدت و ضعف است. برخی از قواعد سخت‌تر از قواعد دیگر کنارگذاردنی هستند.»[1]

اما در مبانی منطق و ریاضیات (۱۹۳۹) کارنپ موضع خود را تعدیل کرد. اگر زبان به صورت بازی با علائمی فاقد معنا تلقی می‌شود، همچون یک عملیات محاسبه‌ای، در آن صورت قواعد زبان را می‌توان به طور دلخواه تدوین کرد. اما اگر علائم واجد معنا باشند، در آن صورت اینکه کدام جملات حقیقت منطقی به شمار می‌آیند از قبل تعیین شده است: «نتیجهٔ بحث ما چنین است: منطق و یا قواعد قیاس (و یا به اصطلاح ما قواعد نحوی انتقال و تبدیل) اگر برمبنای ساختن دستگاه زبانی انتخاب شده باشند و تفسیر دستگاه بعداً به آن اضافه شده باشد، می‌توانند به صورت دلخواه انتخاب شوند و بنابراین اعتباری و قراردادی هستند. از سوی دیگر، اگر که تفسیر علائم منطقی از پیش مشخص شده باشد، این دستگاه منطق، خواه صادق یا کاذب، تابع انتخاب ما نیست.»[2]

← روش تحلیلی به شمار آید، روشی تألیفی بود. در نظر او «معنا» امری بشرساخته بود و برای پیشرفت معرفت لازم بود قواعد زبانی را به نحوی ساخت و اختیار کرد که با مقاصد عملی سازگار باشد. اشتیاق زیاد او برای ترویج زبانهای مصنوعی نظیر اسپرانتو و افسوس فراوانش در این خصوص که آثار مختلف علمی و فلسفی به دلیل محصور ماندن در حصار زبان ناشناخته باقی می‌مانند، و تأکید او بر اهمیت «ایضاح» معانی و مفاهیم از طریق بهره‌گیری از ابزار منطق صوری، همگی نشانهٔ همین رهیافت خاص بود و به دلیل همین رهیافت برخی منتقدان تأکید می‌کردند که شیوهٔ وی مهندسی است نه فلسفه. ر.ک:
R. Jeffrey [1991], «After Carnap», *Erkenntnis*, 35, p. 260.

۱. نحو منطقی زبان، ص ۳۱۸.   ۲. مبانی منطق و ریاضیات، ص ۲۸.

در سالهای بعد تأکید کارنپ بر استفاده از رهیافتهای پراگماتیستی صراحت بیشتری پیدا کرد. او در پاسخ به مقالهٔ چارلز موریس تحت عنوان «پراگماتیسم و تجربه‌انگاری منطقی»[۱] می‌نویسد:

> بدون تردید اشارهٔ موریس در این خصوص که دیدگاههای فلسفی من از زمان سفرم به امریکا تأثیر آشکاری از اندیشه‌های پراگماتیستی پذیرفته، درست است... به عنوان مثال، من اکنون بیش از گذشته بر نقش عوامل اجتماعی در کسب و به‌کارگیری معرفت، خواه معرفت عرفی و خواه معرفت علمی، تأکید می‌کنم. به علاوه، در مواردی که تکمیل یک دستگاه مفهومی[۲] یا یک نظریه مستلزم اتخاذ تصمیمات عملی است؛ و در مورد این واقعیت که همهٔ معرفت با روابطی آغاز می‌شود که میان یک ارگانیزم زنده و محیطش برقرار است و [این معرفت] در خدمت این روابط است، [تأکید من بر جنبه‌های اجتماعی از گذشته بیشتر شده است.] یقیناً توجه به این جنبه‌ها برای درک آن‌دسته از پدیدارهای اجتماعی نظیر زبان حائز اهمیت است. تأثیر پراگماتیسم در تکامل ذهنیات من بسیار مفید بوده است.[۳]

تغییراتی که در رهیافتها و تعلقات قبلی کارنپ از رهگذر پذیرش این نوع رهیافت اصالت قراردادی-پراگماتیکی حاصل شد می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. قول به اصالت منطق[۴] کنار گذارده شد. بر اساس اصالت قرارداد لازم نبود همهٔ ریاضیات به منطق تحویل شود تا معضل تجربه‌گرایان رفع گردد. این امکان وجود داشت که به اصول متعارف ریاضی به عنوان تعاریف ضمنی

---

۱. چارلز موریس، «پراگماتیسم و تجربه‌انگاری منطقی»، مجموعهٔ شیلپ (۱۹۶۳)، صص ۸۷ـ۹۶.

2. conceptual system

۳. همان مدرک، ص ۸۶۱.

4. logicism

نظر کرد. به این ترتیب ریاضیات، برحسب معانی عباراتش که توسط قرارداد مشخص شده، صادق است ولو آنکه به منطق قابل تحویل نباشد. البته تحویل ریاضی به منطق به لحاظ پراگماتیکی موجب اقتصاد فکر و به این اعتبار امری مطلوب است. این امر نظیر کاستن از شمار اصول متعارف در یک دستگاه ریاضی به شمار می‌آید. اما نکتهٔ مهم اینجاست که بر اساس این رهیافت، منطق و ریاضی دیگر امور معرفت‌شناسانه به شمار نمی‌آیند، بلکه صرفاً صوری هستند و تحلیلی محسوب می‌شوند.

۲. قول به اصالت تجربه[1] نیز به صورت امری قراردادی درآمد و تأکید شد که رهیافت زبانی به فلسفه در این چارچوب وسیع و نه در محدودهٔ تنگ رهیافتهای نحوی، شانس بقا خواهد داشت.

۳. همهٔ مسائل هستی‌شناسانه[2] نیز به صورت قراردادی درآمدند و کارنپ نوعی موضع نومینالیستی در قبال مسائل متافیزیکی اتخاذ کرد؛ به این معنا که مدعی شد خارج از زبان چیزی برای گفتن وجود ندارد و در داخل زبان نیز مسائل به صورت بدیهی و ساده‌ای[3] رفع می‌شوند.

۴. اصل تحقیق‌پذیری به صورت اصل تأییدپذیری حفظ گردید و به قواعد شناخت‌شناسانه همچون تعاریف ضمنی نظر شد.



وقتی در ۱۹۷۹ از آلفرد اِیر پرسیدند به نظر شما مهمترین نقیصهٔ پوزیتیویسم منطقی چه بوده است؛ اِیر پاسخ داده بود: «تصور می‌کنم مهمترین این نقایص آن بوده که تقریباً همهٔ آن غلط بوده است.»[4] آنچه اِیر در

1. empiricism 2. ontologic 3. trivial

۴. البته اِیر در ادامهٔ پاسخ تأکید کرده بود که هنوز به همان رهیافت کلی باور دارد. اِیر در عین حال به این نکته نیز اشاره کرده بود که بزرگ‌ترین نقطهٔ قوت تجربه‌گرایی منطقی و پرجاذبه ترین جنبهٔ آن که نقش مثبتی در پژوهشهای فلسفی قرن اخیر بازی کرد، تأکید این نهضت بر لزوم روشن‌اندیشی و بیان روشن و واضح مافی‌الضمیر و پرهیز از پنهان شدن در پشت بازیهای کلامی و تکلفات و تصنعات لفظی بود. نگاه کنید به:

مورد پوزیتیویسم منطقی گفته کم و بیش در مورد تلاشهای فکری کارنپ در ادوار مختلف زندگی وی صدق می‌کند. با این حال تجربه‌گرایی منطقی و دیدگاههای کارنپ که نمایندهٔ شاخص این مکتب به شمار می‌آمد تأثیری گسترده در اندیشهٔ بسیاری از متفکران قرن اخیر داشته است و رد پای برخی از اساسی‌ترین جنبه‌های اندیشهٔ وی همچنان به خوبی در آراء شمار قابل توجهی از متفکران سرشناس حاضر قابل مشاهده است: مخالفت ضمنی یا صریح با متافیزیک، اعتقاد به برساخته شدن واقعیت توسط دستگاههای مفهومی[1]، گرایش به اصالت قرارداد و تأکید بر اینکه انتخاب میان این دستگاهها صرفاً برمبنای ارزشهای پراگماتیستی صورت می‌پذیرد از جنبه‌هایی است که می‌توان با شدت و ضعف در آثار بسیاری از نویسندگان مشاهده کرد.

→ B. Magee [1978/1982], *Men of Ideas*, pp. 106–7.

1. conceptual schemes

جایگاه مفهوم صدق (حقیقت) در آراء فوکو

۱. مقدمه: فوکو و مسألهٔ فوکو

میشل فوکو نویسندهٔ فرانسوی که به سال ۱۹۸۴ درگذشت در طول عمر نسبتاً کوتاه خود، آثار قلمی زیادی (مشتمل بر کتب و مقالات) در حوزه‌های مختلف اعم از نقد ادبی و هنری، ژورنالیسم سیاسی، تاریخ علم، مباحث روش‌شناسانه، و تحلیلهای فرهنگی به رشتهٔ تحریر درآورد. این آثار به همراه مصاحبه‌های متعدد وی با رسانه‌های گروهی که متن اکثریت قریب به اتفاق آنها انتشار یافته مجموعهٔ پر حجمی را به وجود آورده است.[۱] ترجمهٔ بسیاری از آثار این مجموعه به انگلیسی و برخی دیگر از زبانهای اروپایی و شمار فراوان کتابها و مقالاتی که از سوی نویسندگان مختلف در بررسی آراء فوکو به رشتهٔ تحریر درآمده، حکایت از میزان اشتهار این نویسنده دارد.

---

۱. آثار قلمی فوکو، شامل بیش از دوازده کتاب و دهها مقاله اعم از مقالات تحقیقی، تقریظ برکتابها، مقالات در روزنامه‌ها و مجلات و نیز مصاحبه با رسانه‌های گروهی که اغلب به چاپ رسیده‌اند، مجموعه قابل ملاحظه‌ای را تشکیل می‌دهند. فهرست کامل آثار فوکو در دو منبع زیر گردآوری شده‌اند:

J. Lagrange [1986] *Les Oeuvres de Michel Foucault*, Critique 42, pp. 942–62.

J. Bernauer and T. Keenan [1987], *The Works of Michel Foucault*, Philosophy and Social Criticism 12, pp. 230–69.

کلیات آثار فوکو در چهار مجلد به وسیلهٔ انتشارات گالیمار Gallimard در پاریس منتشر شده است:

Michel Foucault, *Dits et écrits* 1954–1988. edited by Daniel Defert *et.al.*, Gallimard, 1994.

مشکلی که در بررسی آراء فوکو رخ می‌نماید عدم پایبندی او به حفظ انسجام و یکدستی آراء مطروحه و تغییر جهتها و چرخشهای مکرر در خصوص موضوعات، اهداف، و روشهایی است که وی برای تحقیقات خود اختیار کرده است. به عنوان نمونه وی در دیباچه نخستین کتاب مهم خود تاریخ دیوانگی[۱] هدف خود را از تألیف این اثر تحلیل تجربهٔ انسانی و بازگشت به لحظه‌ای در تاریخ بشر اعلام داشت که در آن هنوز دیوانگی و فرزانگی (آن‌گونه که ما فهم می‌کنیم) از یکدیگر متمایز نشده بوده‌اند:

> ما می‌باید کوشش کنیم تا در تاریخ به آن نقطهٔ صفر در سیر تطور دیوانگی بازگردیم که در آن دیوانگی نوعی تجربهٔ بسیط و تفکیک ناشده است، یعنی تجربه‌ای تجزیه‌نشده و یکپارچه از خود همان [حالت روانی] تجربهٔ تقسیم [شخصیت]. ... تنها در این هنگام است که می‌توانیم حوزه‌ای را معین سازیم که در آن دیوانه و فرزانه در حالی که هنوز از هم جدا نشده‌اند به تدریج در حال دور شدن از یکدیگرند.[۲]

در دومین کتاب مهم خود کلمات و چیزها که به سال ۱۹۶۶ منتشر شد[۳]،

---

۱. عنوان کامل این اثر که رسالهٔ دکتری فوکو محسوب می‌شود چنین است: دیوانگی و بی‌خردی: تاریخ دیوانگی در دورهٔ کلاسیک.

Folie et déraison: Histoire de la folie à l´âge classique [1961], Paris: Plon.

در سال ۱۹۶۴ صورت مختصرشده‌ای از این تألیف منتشر شد که ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان دیوانگی و تمدن: تاریخ جنون در عصر خرد بر مبنای آن صورت گرفته است.

Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, trans. R. Howard, New York, Pantheon, 1965.

چاپ تازه‌ای از کتاب فوکو با دیباچهٔ جدید و دو مؤخره در سال ۱۹۷۲ به وسیلهٔ انتشارات گالیمار Gallimard در پاریس منتشر شده است.

۲. دیوانگی و تمدن، صص xi و xii.

۳. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines,* Paris: Gallimard, 1966. کلمات و چیزها: باستان‌شناسی علوم انسانی. از آنجا که در سال ۱۹۵۹ کتابی با عنوان کاملاً مشابه *Words and Things* به وسیلهٔ ارنست گلنر Ernest Gelner مردم‌شناس انگلیسی منتشر شده بود و در سال ۱۹۶۴ نیز کتابی با عنوان تقریباً مشابه کلمه و ابژه *Word and*

فوکو پروژهٔ بازگشت به «نقطهٔ صفر» را تلویحاً غیرعملی اعلام کرد[1] و به جای آن پروژهٔ باستان‌شناسی علوم انسانی را پیشنهاد نمود.[2] در دههٔ ۱۹۷۰ توجه فوکو بیش از پیش به مفهوم قدرت و اَشکال مختلف آن و رابطهٔ میان قدرت و معرفت جلب شد و هدف خود را تحلیل تجلیات کلامی و غیرکلامی قدرت اعلام کرد و متذکر شد که تحلیل قدرت همواره هدف اصلی تحقیقات وی بوده است. در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ در پاسخ مصاحبه کننده که وی را نخستین نویسنده‌ای به شمار آورده بود که به رابطهٔ میان قدرت و گفتار (گفتمان) توجه کرده است، فوکو اظهار داشت که:

> گمان نمی‌کنم که اولین نفری باشم که پرسش از رابطه میان گفتار و قدرت را مطرح ساخته است. برعکس، دشواریهایی که در گذشته برای صورتبندی کردن مسأله داشتم، اسباب شگفتی خود من است. حالا که به گذشته می‌نگرم با خود می‌اندیشم که در کتابهایی مانند دیوانگی و بی‌خردی [تاریخ دیوانگی] و یا پیدایش کلینیک، چه چیز دیگری غیر از قدرت می‌توانسته مورد بحث من قرار گرفته باشد. مع‌هذا به این نکته نیز به خوبی اشعار دارم که در آن آثار از این واژه بسیار به ندرت استفاده کرده‌ام و یقیناً ابزار تحلیلی‌ای راکه اکنون در اختیار دارم در آن هنگام به کار نگرفته بودم.[3]

اما در دههٔ ۱۹۸۰ فوکو هدف خود را یکبار دیگر تغییر داد و در مقاله‌ای که

← *Object* از سوی منطق‌دان امریکایی ویلارد کواین Quine به چاپ رسیده بود، فوکو به پیشنهاد ناشر امریکایی برای عنوان اصلی کتاب نام نظم چیزها *The Order of Things* را برگزید.

The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, trans. A. Sherdan, New York, Pantheon, 1970

۱. نظم چیزها، صفحهٔ ۳۳۲.   ۲. همانجا، فصل ۱۰.

3. Gordon, Colin (ed.) [1980], *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972–1977, p. 115, New York, Pantheon.

به عنوان مؤخره بر کتابی که در تحلیل آراء وی تحریر شده بود، نوشت: «قبل از هر چیز دیگر مایلم بگویم که هدف کارهای من در خلال بیست‌سالهٔ گذشته چه بوده است. هدف من تحلیل پدیدهٔ قدرت و یا توضیح مبانی چنین تحلیلی نبوده است.»[1] و در مقدمهٔ یکی از آخرین آثارش (که به سال ۱۹۸۴ اندکی پس از مرگش به چاپ رسید) متذکر شد که موضوعی که همواره مورد علاقه‌اش بوده، «تجربهٔ انسانی» بوده است هر چند در هنگام تألیف کتاب تاریخ دیوانگی شناخت دقیقی از این تجربه نداشته است.[2] و در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۸۳ نیز تأکید کرد که «آنچه مورد علاقهٔ من بوده،... دقیقاً صور عقلانیتی بوده که از سوی سوژه[3] (فاعل شناسایی) در مورد خودش اِعمال شده است. در حالی که مورخین علم در فرانسه به این مسأله علاقه‌مند بوده‌اند که یک موضوع علمی چگونه شکل می‌گیرد، پرسشی که من برای خود مطرح ساختم این بود: چگونه سوژه خود را به منزلهٔ موضوع شناسایی (ابژه)[4] یک معرفت ممکن در نظر آورده؟ (این امر) از طریق کدام صور عقلانیت و کدام شرایط تاریخی صورت پذیرفته؟ و بالاخره (این امر) به چه بهایی تحقق یافته است؟»[5]

---

۱. میشل فوکو: فاعل شناسایی و قدرت، ص ۲۰۸. مندرج در کتاب میشل فوکو: ماورای ساختگرایی و هرمنوتیک، ویراستهٔ هیوبرت دریفوس و پل رابینو [۱۹۸۳]

H. Deryfus and P. Rabinow (eds.) [1983] *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermenutics*, University of Chicago Press.

این کتاب به وسیلهٔ آقای دکتر حسین بشیریه به فارسی ترجمه شده است.

۲. کاربرد لذت، انتشارات گالیمار، پاریس ۱۹۸۴.

Michel Foucault [1984] *L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard.

ترجمهٔ انگلیسی این اثر تحت عنوان *The Use of Pleasure* در ۱۹۸۵ در امریکا توسط انتشارات پانتئون و در ۱۹۸۶ در انگلیس توسط انتشارات وایکینگ منتشر شد.

3. subject 4. object

۵. «ساختگرایی و مابعد- ساختگرایی: مصاحبه‌ای با میشل فوکو» مندرج در نشریه تلوس *Telos* بهار ۱۹۸۳ صص ۱۹۵ـ۲۱۱.

این مصاحبه در مأخذ ذیل تجدید چاپ شده است:

L. Kritzman (ed) [1988] *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture; Interviews*

روش تحلیل فوکو نیز ظاهراً همپای تغییر در اهداف مورد نظر وی دستخوش تحول شده است. وی در اولین اثر مکتوب خود که مقدمه‌ای طولانی بر کتاب یک روان‌شناس سوئیسی است[1] از شیوهٔ تحلیل هرمنیوتیک بهره گرفت و همین شیوه را کم و بیش در تاریخ دیوانگی دنبال کرد. آن‌گاه از ۱۹۶۳ به بعد به استفاده از شیوه‌های مرسوم در نزد ساختگرایان روی آورد و چند کتاب مهم خود یعنی پیدایش کلینیک، کلمات و چیزها، و باستان‌شناسی معرفت را با استفاده از همین شیوه‌ها تألیف کرد. اما در دههٔ ۱۹۷۰، از ساختگرایی رویگردان شد و روش تبارشناسی[2] مأخوذ از نیچه را به عنوان شیوهٔ مختار خود معرفی کرد و در مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کلمات و چیزها (نظم چیزها) صریحاً مفسرانی را که وی را ساختگرا به شمار آورده بودند «ناقص‌العقل» لقب داد.[3] فوکو در آخرین تألیفات خود که در ۱۹۸۴ و پس از مرگش به چاپ رسیدند، یعنی مجلدات دوم و سوم تاریخ جنسیت، شیوهٔ تأکید بر گسستها و

→ *and other writings 1977–1984*, Routledge, pp. 1746.

نقل قول مندرج در متن مأخوذ از صفحهٔ ۳۰ کتاب ویراستهٔ کریتزمن است.

۱. کتاب لودویگ بینسوَنگر Ludwig Binswanger به ترجمهٔ ژاکلین وردو Verdeaux و مقدمه و یادداشتهای فوکو در سال ۱۹۵۴ در پاریس توسط Desclée Brouwer تحت عنوان *Le Rêve et l'existence* به چاپ رسید. متن انگلیسی این اثر با عنوان *Dream and Existence* به ترجمهٔ F. Williams and J. Needham در شمارهٔ ویژهٔ نشریهٔ *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 19, [1984–1985] نشر شد.

2. Genealogy

۳. «این نکتهٔ آخر درخواستی است از خوانندگان انگلیسی‌زبان. در فرانسه برخی از "مفسران" ناقص‌العقل اصرار دارند به من برچسب "ساختگرا" بچسبانند. من نتوانسته‌ام این مطلب را به کلهٔ پوک آنان وارد کنم که **من هیچ یک از روشها، مفاهیم، یا واژه‌های کلیدی و اصلی که مشخص‌کنندهٔ تحلیل ساختگرایانه است را به کار نبرده‌ام.** موجب امتنان من خواهد بود اگر خوانندگان جدی‌تر مرا از ارتباطی که قطعاً مایهٔ افتخار من خواهد بود اما من شایستگی آن‌را ندارم برکنار بدانند». (نظم چیزها، ص xiv) اما همان‌طور که در متن اشاره شد و بعداً نیز توضیح داده خواهد شد انکار فوکو در خصوص عدم استفاده از شیوه‌ها و مفاهیم ساختگرایان، با واقعیت انطباق ندارد.

انقطاعهای تاریخی را که یکی از اساسی‌ترین محورهای تحلیلش به شمار می‌آمد به کنار نهاد و به وجود نوعی گذار تدریجی در حوزهٔ معرفت‌شناختی[۱] صحه گذارد.

اگر به عدم یکنواختی در روش و اهداف، ضد و نقیض‌گوییهای گهگاه را نیز (که به برخی از آنها بعداً اشاره خواهد شد) اضافه کنیم، روشن می‌شود که کار بررسی آراء فوکو چندان آسان نیست چراکه فوکو در مواضع مختلف، هر گاه که در معرض انتقاد قرار گرفته، خود را مجاز دانسته که یا پاره‌ای از آراء گذشتهٔ خود را به کلی نفی کند و صحت انتساب آنها را به خود منکر شود و یا آنکه منتقدان را متهم نماید که از دریچهٔ چشم او به قضایا ننگریسته‌اند و به همین اعتبار انتقاداتشان بی‌وجه است. دو نمونهٔ ذیل، که موارد مشابه آن نادر نیستند، گویای همین نکته‌اند.

یکی از اساسی‌ترین نظریه‌هایی که فوکو در تحقیقات خود مورد بررسی قرار داده مسألهٔ نقش قدرت در شکل دادن به معرفت و واقعیتهای اجتماعی است. به عنوان نمونه وی در انضباط و تنبیه که از مهمترین تألیفات دوره متأخرش به شمار می‌آید صریحاً متذکر شده:

> ما باید این‌را بپذیریم که قدرت موجد معرفت است (و نه اینکه صرفاً مروج آن باشد از آن‌رو که ترویج معرفت به قدرت خدمت می‌کند، و یا آنکه صرفاً به‌کاربرندهٔ آن باشد، زیرا معرفت برای قدرت مفید است)، و باید بپذیریم که قدرت و معرفت مستقیماً مستلزم یکدیگر هستند، و اینکه هیچ نوع رابطهٔ قدرت، بدون یک حوزهٔ معرفتی مرتبط با آن، موجود نیست، و هیچ نوع معرفتی یافت نمی‌شود که در آنِ واحد هم مسبوق به روابط قدرت نباشد و هم آنها را به وجود نیاورد.[۲]

---

1. Epistemic drift

۲. انضباط و تنبیه: تولد زندان، ص ۲۷.

M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, Penguin Books, 1977/1991.

> در واقع، قدرت، توانایی خلق دارد، قدرت، واقعیت را، قلمرو اشیاء و موضوعات، و آیین حقیقت (صدق) را خلق می‌کند. فرد و معرفتی که ممکن است از وی تحصیل شود به همین خلق و ایجاد تعلق دارند.[۱]

اما علی‌رغم همهٔ این تصریحات، در مصاحبه‌ای که به سال ۱۹۸۴ از وی چاپ شد، فوکو در مورد رابطهٔ میان قدرت و معرفت چنین اظهار نظر کرده است:

> می‌دانم که در نظر عامه من همان آدمی هستم که گفته است معرفت با قدرت ممزوج است، و معرفت چیزی بیش از ماسک نازکی نیست که بر روی ساختهای سلطه کشیده شده و اینکه این ساختها همواره از نوع سرکوب و اِعمال محدودیت و نظایر آنها بوده‌اند. نکتهٔ اول به قدری مسخره است که باعث خنده می‌شود. اگر من واقعاً گفته بودم، و یا مرادم این بوده، که معرفت همان قدرت است، در آن صورت می‌باید دیگر چیز بیشتری برای گفتن نداشته باشم، زیرا با یکی دانستن آن دو، دیگر نیازی نبوده است که خود را برای پیدا کردن رابطه میانشان به زحمت بیندازم.[۲]

نمونهٔ دوم مربوط است به انتقاداتی که مورخان متخصص تاریخ علم و یا محققان دست‌اندرکار حوزه‌های نظری از دعاوی فوکو در مطالعات تاریخی وی به عمل آورده‌اند.[۳] فوکو در پاسخ این منتقدان متذکر شده است که گفتار یا

← متن فرانسهٔ این اثر تحت عنوان *Surveiller et punir: naissance de la prison* به سال ۱۹۷۵ از سوی انتشارات گالیمار پاریس انتشار یافت.

۱. همانجا ص ۱۹۴.

۲. «دلمشغولی برای حقیقت»، مصاحبهٔ فرانسوا اوالد Ewald با فوکو. متن این مصاحبه نخستین‌بار در مجلهٔ لیراسیون، شمارهٔ ۲۰۷ (مهٔ ۱۹۸۴) به چاپ رسید و در کتاب ویراستهٔ لارنس کریتزمن که در پانوشتهای پیشین معرفی شد تحت عنوان «The Concern for Truth» صص ۲۵۵ـ۲۶۷ تجدید چاپ شده است. نقل قول متن مأخوذ از صفحهٔ ۲۶۴ همین منبع است.

۳. به عنوان نمونه‌ای از این انتقادات نگاه کنید به سه منبع ذیل:

John Green, «Review of *Les Mots Et Les Choses*», *Studies in Semiotics,* 13 [1967] ;

گفتمان[۱] او خارج از ساختار گفتار مرسوم و متعارف در علوم و یا تاریخ علوم و یا تاریخچهٔ مسائل اجتماعی قرار دارد و بنابراین نمی‌توان آن‌را با همان موازین و معیارهایی که در این حوزه‌ها رایج است مورد نقادی قرار داد.[۲]

→ 131–38.

Michelle Perrot (ed) [1980], *L'impossible Prison,* Paris: Seuil.

J. G. Mrequior [1985], *Foucault,* London: Fontana.

۱. discourse. در مقالهٔ حاضر این اصطلاح بسته به سیاق متن، گفتار یا گفتمان ترجمه شده است. مقصود از واژهٔ discourse در معنای دوم، یعنی گفتمان، اندیشه به منزلهٔ یک فعالیت اجتماعی است که نمودهای بیرونی از جمله نمودهای کلامی پیدا می‌کند و منشأ تأثیر در جهان خارج می‌شود. در معنای نخست، یعنی گفتار، بیشتر به ساختار درونی اندیشه‌ای که در قالب کلام نموده شده توجه می‌شود تا به تأثیرات بیرونی آن.

۲. فوکو برای تبیین دیدگاه خود در خصوص دربارهٔ تاریخنگاری، در سال ۱۹۷۱ مقاله‌ای را با عنوان «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» منتشر کرد و در آن ضمن تشریح مفهوم تبارشناسی از دیدگاه نیچه در باب تاریخ و تاریخ‌نگاری، آراء خود را نیز توضیح داد. فوکو در این مقاله مورخان سنتی را به دلیل تلاششان برای دستیابی به یک دیدگاه بی‌طرف و عینی مورد انتقاد قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که نگاه نیچه به تاریخ (که مورد تأیید خود او نیز هست) نگاهی جانبدارانه و از یک موضع خاص است که در آن از یافته‌های تاریخی نه برای کسب معرفت (توصیف آنچه واقع شده) که برای تغییر و تبدیل امور و شرایط استفاده می‌شود: «تاریخِ مورخ [متعارف] حمایت [لازم] برای [دعاوی] خود را در خارج از ظرف زمان پیدا می‌کند و چنین وانمود می‌سازد که قضاوتهایش بر نوعی عینیت پیشگویانه مبتنی است. اما این امر صرفاً به دلیل اعتقاد این تاریخ به حقیقت سرمدی، جاودانگی روح، و ماهیت آگاهی به عنوان امری که همواره باخود همانند است، امکان‌پذیر شده است... تاریخِ مؤثر [تاریخ مورد نظر نیچه] با تاریخ متعارف این تفاوت را دارد که فاقد هر نوع امر ثابت است. هیچ چیز در انسان ــ نه حتی بدن او ــ به اندازهٔ کافی ثابت و پایدار نیست که بتواند به عنوان مبنایی برای بازشناسی یا فهم سایر انسانها مورد استفاده قرار گیرد. ابزار سنتی برای بازسازی یک دیدگاه جامع و فراگیر از تاریخ و برای ردگیری گذشته به‌گونهٔ نوعی تطور بطئی و پیوسته، می‌باید به صورتی سیستماتیک نابود شود. ما می‌باید بالضروره همهٔ گرایشهایی را که ایدهٔ بازشناسی گذشته را تشویق می‌کنند طرد نماییم. معرفت، حتی تحت نام تاریخ، ربطی به "بازیابی و کشف مجدد" گذشته ندارد، و مؤکداً "بازشناسی ما را از خویشتن" طرد می‌کند. تاریخ، به اندازه‌ای که ایدهٔ ناپیوستگی را در مورد وجود خود ما مطرح می‌سازد به تاریخ "مؤثر" تبدیل می‌شود... تاریخ "مؤثر" فرد را از ثبات آرامش‌بخش در عرصهٔ حیات و طبیعت محروم می‌سازد و اجازه

برای بررسی دیدگاه فوکو در خصوص مسألهٔ اساسی صدق (حقیقت)، مناسب آن است که دوره‌های تحول فکری وی از یکدیگر تفکیک شوند و بحث بر روی مواضعی که در این ادوار گوناگون کمتر دستخوش تغییر شده و اهمیت محوری بیشتری داشته‌اند متمرکز گردد.

۲. ادوار مختلف تطور اندیشه فوکو

نویسندگان مختلف از فوکو با عناوینی مانند فیلسوف، روان‌شناس، منتقد اجتماعی و سیاسی، و تحلیلگر ادبی، یاد کرده‌اند. اما عنوانی که خود فوکو برای کرسی استادی خویش در کولژ دو فرانس[۱] پیشنهاد کرده بود یعنی «استاد تاریخ نظامهای اندیشه»[۲] القاکنندهٔ این معناست که وی در حوزهٔ فعالیتهای آکادمیک بیش از هر چیز دیگر خود را یک مورخ به شمار می‌آورده است. مع‌هذا این نام، چنان‌که از آثار به چاپ رسیدهٔ او آشکار می‌شود و ذیلاً به اجمال به آن اشاره خواهد شد، چندان بامسما نیست. فوکو در آثار خود، برخلاف آنچه از عنوان کرسی‌اش برمی‌آید، به بررسی نظامهای اندیشه نپرداخته بلکه تاریخچه‌های اجتماعی دوره‌های مختلف را تدوین کرده است. در عین حال ارزش علمی این تحقیقات تاریخی نیز از سوی برخی از اصحاب نظر مورد تردید قرار گرفته است.[۳]

← نمی‌دهد که تاریخ به وسیلهٔ نوعی خیره‌سری و لجالت بی‌صدا، به سمت پایان و نهایتی هزاره‌ای کشانده شود. این تاریخ، بنیادهای سنتی خود را از جای خواهد کَند و با تلاشی پیگیر، پیوستگی ظاهری و ادعایی آن‌را مختل خواهد ساخت. دلیل این امر آن است که معرفت برای فهم و درک ساخته نشده، بلکه برای قطع کردن و بریدن درست شده است.» (صص ۸۷ و ۸۸)
مقالهٔ فوکو در منبع ذیل به چاپ رسیده است:
«Nietzsche, Genealogy, History» in *The Foucault Reader,* ed. By Paul Rabinow [1985], Viking.

1. Colleg de France
2. Professor of the History of Systems of Thought.

۳. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:
B. C. Malament (ed) [1980] *After Reformation,* Pennsylvania.
G. Huppert, [1974] «Divination et Erudition: Thought on Foucault», *History and*

فوکو که به سال ۱۹۲۶ در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمده بود دوران تحصیل ابتدایی و متوسطه را در شهر کوچک پواتیه[1] گذراند. علاقهٔ وی عمدتاً به ادبیات کلاسیک و تاریخ بود و با ریاضیات و علوم دقیقه میانه‌ای نداشت. او به سال ۱۹۴۸ لیسانس خود را در رشتهٔ فلسفه از اکول نرمال[2] در پاریس دریافت کرد. در این دوران با حضور در کلاسهای ژان هیپولیت[3] هگل‌شناس فرانسوی و مترجم پدیدارشناسی روح با آراء هگل آشنا شد و همچون دیگر دانشجویان هم‌دورهٔ خود به مطالعهٔ آثار سارتر پرداخت و در کلاسهای مرلوپونتی به فراگیری رهیافتهای پدیدارشناسانه به روان‌شناسی و آراء سوسور[4] در زبان‌شناسی همت گمارد.

مباحث فلسفی به زودی جاذبهٔ خود را برای فوکو از دست داد و وی به تحصیل در رشتهٔ روان‌شناسی روی آورد و دو سال بعد در ۱۹۵۰ لیسانس دیگری در روان‌شناسی از اکول نرمال دریافت کرد. علاقهٔ وی به روان‌شناسی تا حدودی ناشی از خلجانهای روحی شخصی بود که به بستری‌شدنش در بیمارستان روانی[5] منجر شد. وقتی کتاب تاریخ دیوانگی (دیوانگی و تمدن) از چاپ بیرون آمد برای کسانی‌که با او آشنا بودند روشن بود که فوکو در این کتاب تا حدود زیادی حدیث نفس کرده است.[6] این علاقه به بازنگری در

→ *Theory,* 13, pp.191–207.

P. Spierenburg, [1984] *The Spectacle of Suffering: Execution and the Evolution of Represion,* Cambridge University Press.

1. Poitiers
2. Ecole Normal Superieure
3. Jean Hyppolite
4. Saussure
5. Sainte–Anne
6. در این مورد بنگرید به کتاب میشل فوکو نوشتهٔ دیدیه اریبون Didier Eribon که از دوستان نزدیک فوکو به شمار می‌آید. فوکو پیش از کتاب تاریخ دیوانگی در سال ۱۹۵۴ کتاب دیگری با عنوان بیماری روانی و شخصیت *Maladie Mentale et Personalite* به چاپ رسانده بود که در آن مفاهیم فنی که در روانکاوی مورد استفاده قرار داشت بررسی شده بود.

Maladie Mentale et Personalite [1954], Paris, PUF.

(*Mental Illness and Psychology,* trans. A. Sheridan, New York, Harper and Row).

احوال شخصی و درک علل خلقیات و روحیات خاص و متفاوت با دیگران، تا پایان عمر به عنوان یکی از اصلی‌ترین عوامل محرک و مشوق در شکل دادن به تحقیقات فوکو نقش بازی کرد.[۱] فوکو پس از اخذ دومین لیسانس، مطالعات خود را با اشتیاق و علاقه در حوزه‌های مختلف مربوط به مسائل روانی نظیر روان‌شناسی، روانپزشکی، و روانکاوی دنبال کرد و به سال ۱۹۵۲ به دریافت دیپلم «آسیب‌شناسی روانی»[۲] از انستیتوی روان‌شناسی پاریس توفیق یافت.

در همین دوران فوکو به تشویق یکی از دوستان پدر خود، ژاکلین وُردو، که به همراه همسر خویش مسؤولیت آزمایشگاه الکتروانسفالوگرافی در بیمارستان روانی سن آن را بر عهده داشت، به‌کار پاره‌وقت در این آزمایشگاه اشتغال ورزید. در همین دوره، او به درخواست این دوست خانوادگی که سرگرم ترجمهٔ کتاب رؤیا و اگزیستانس نوشتهٔ روان‌شناس سوئیسی اوتو بینسوَنگر[۳] بود، به همکاری در ترجمهٔ این اثر مشغول شد. بینسوَنگر که از دوستان نزدیک هایدگر و یونگ و فروید و یاسپرس به شمار می‌آمد، در نظرات خود نوعی تحلیل پدیدارشناسانه موسوم به «تحلیل وجودی»[۴] را در خصوص مسائل روانی مطرح ساخته بود. دیدارهای چندگانهٔ فوکو با بینسوَنگر در جریان ترجمهٔ این کتاب تأثیر عمیقی بر فوکو باقی گذارد. خود فوکو بعدها در این‌باره چنین گفت:

> این دوره‌ای بود که من طی آن به‌کار در بیمارستانهای روانی اشتغال داشتم و به دنبال چیزی متفاوت از رهیافت سنتی، که توسط دیدگاه غالب در امور پزشکی تحمیل شده بود، می‌گشتم؛ به دنبال نوعی رهیافت

---

۱. دیدیه اریبون در کتاب خود توضیح می‌دهد که چگونه روحیهٔ انفعال‌پذیر فوکو در مسائل جنسی سبب شده بود تا وی در دوران دانشجویی به‌کلی از دیگران منزوی شود و از شدت تألمات روحی به خودکشی اقدام ورزد.

2. Psychopathology
3. Otto Binswanger
4. Existential analysis

متعادل‌کننده. بی‌تردید این توصیفات بسیار عالی از دیوانگی به عنوان تجربه‌ای بنیادی، بی‌همتا، و غیرقابل مقایسه، برای من تأثیری تعیین‌کننده داشتند. به علاوه من معتقدم رونالد لینگ[۱] نیز کاملاً تحت تأثیر این آرا قرار گرفته بود. او برای مدتی طولانی از «تحلیل وجودی» به عنوان یک مرجع استفاده می‌کرد. (او بیشتر سارتری بود و من عمدتاً هایدگری به شمار می‌آمدم)... من معتقدم «تحلیل وجودی» به من کمک کرد تا بهتر این نکته را تحدید و تعریف کنم که چه چیز سبب شده تا دانش آکادمیک روانپزشکی این چهرهٔ سختگیر و مستبد را پیدا کند.[۲]

ترجمهٔ کتاب بینسوَنگر به سال ۱۹۵۴ منتشر شد. فوکو در مقدمه‌ای طولانی که از اصل متن نیز مفصل‌تر بود به شیوه‌ای متأثر از هایدگر نظر خود را در خصوص رؤیا بدین‌گونه بیان کرد: «در هر مورد مرگ معنای مطلق رؤیاست و رؤیای مرگ به صورت آن‌چیزی ظاهر می‌شود که اگزیستانس می‌تواند به عنوان بنیادی‌ترین معرفت نسبت به خویش بیاموزد.»[۳]

فوکو مطالعه در زمینه‌های مربوط به روان‌شناسی را با تحریر مقدمه‌ای بر یک کتاب مربوط به تاریخ روان‌شناسی از ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰ و نیز تألیف رسالهٔ بیماریهای روانی و شخصیت همچنان ادامه داد. کار تألیف این رساله به توصیهٔ لویی آلتوسر[۴] متفکر مارکسیست فرانسوی که تفسیری ساختگرایانه از مارکسیسم ارائه کرده بود و در زمرهٔ مدرسین اکول نرمال بود صورت گرفته بود. فوکو از بدو ورود به اکول نرمال تحت تأثیر دیدگاهها و شخصیت

---

۱. Ronald Laing، از بنیانگذاران جنبش ضد روانپزشکی / روان‌درمانی (anti–psychiatry) و ویراستار مجموعهٔ «مطالعات در اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی».

۲. دیدیه اریبون، ص ۴۷، به نقل از:

D. Trombadori, [1981] *Colloqui con Foucault*, Salerno: Cooperative editrice.

۳. اریبون، ص ۴۶.

4. Louis Althusser

آلتوسر قرار گرفته بود و در سال ۱۹۵۰ به توصیهٔ وی به عضویت حزب کمونیست فرانسه درآمد. هرچند همکاری فوکو با حزب کمونیست فرانسه تا سال ۱۹۵۵ ادامه پیدا کرد، اما وی در سالهای بعد از جدا شدن از حزب همواره سعی می‌کرد تا خاطرهٔ این ایام به دست فراموشی سپرده شود.[۱]

گرایشهای مارکسیستی و علاقه به کاوشهای روانی از رهگذر بررسیهای زبان‌شناسانه از یک‌سو و شکست پدیدارشناسی اصالت وجودی سارتر و مرلوپونتی پس از دهـهٔ ۱۹۵۰ از سوی دیگر،[۲] فوکو را به شرکت در سمینارهای لاکان[۳] علاقه‌مند ساخت. لاکان شیوهٔ خاصی در تحلیل روانی[۴] ارائه کرده بود که در آن صورتی از ساختگرایی[۵] با مارکسیسم و فرویدیسم

---

۱. اگرچه فوکو در طی مدت همکاری با حزب کمونیست وظایف حزبی را به خوبی به انجام رسانیده و از جمله به تأیید علنی استالین پرداخته بود اما چند عامل سبب شد تا وی رفته‌رفته از ادامهٔ همکاری با حزب سرخورده شود. یکی از این عوامل دروغ‌سراییهای رسوای سران حزب دربارهٔ آزادیهای مدنی و حقوق بشر در شوروی و عامل دیگر چنان‌که آلتوسر متذکر شده گرایشهای همجنس‌بازانهٔ خود فوکو بود که در نظر دیگر اعضاء به منزلهٔ نشانه‌ای از اخلاقیات منحط بورژوایی تلقی می‌شد. در این مورد بنگرید به فصل چهارم از میشل فوکو نوشتهٔ دیدیه اریبون تحت عنوان «کفاش استالین».

۲. پدیدارشناسی اصالت وجودی پس از دههٔ ۱۹۵۰ در چنبر مسائل مربوط به زبان و روان ناخودآگاه گرفتار آمد و نتوانست پاسخ مناسبی برای مشکلاتی که از این دو ناحیه مطرح شده بود ارائه دهد. از یک‌سو برمبنای تعریف خاصی که این مکتب از فاعل شناسایی ارائه می‌دهد و وی را از دخالت در تعیین معنی مبرا می‌داند نمی‌توان برای ساختارهای معنایی توضیح مناسبی در پدیدارشناسی پیدا کرد. از سوی دیگر روان ناخودآگاه (که علی‌التعریف هویتی غیرقابل مشاهده و ناپدیدار است) جایی در نظریه‌های پدیدارشناسانه نمی‌تواند داشته باشد. به این ترتیب فاعل شناسایی آن‌گونه که در پدیدارشناسی تعریف می‌شود نقش خود را در حوزهٔ تحلیل روانی psychoanalysis نیز از دست می‌دهد. شکست پدیدارشناسی اصالت وجودی راه را برای رشد ساختگرایی structuralism در فرانسه هموار کرد و انواع ترکیبی این رهیافت به خصوص نوعی که لاکان Lacan مروج آن بود یعنی ترکیب ساختگرایی با مارکسیسم و فرویدیسم رواج گسترده پیدا کرد. در این خصوص نگاه کنید به:

Gary Gutting [1989], *Michel Foucault: Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press.

3. Lacan

4. psychoanalysis

5. structuralism

ترکیب شده بود. فوکو آن‌طور که از تألیفاتش برمی‌آید از اوایل سال ۱۹۵۳ یعنی زمانی که لاکان کلاسهایش را در بیمارستان سن آن برگزار می‌کرد در این کلاسها شرکت جست و مطالعهٔ آراء لاکان را آغاز کرد.

مطالعات نظری در روان‌شناسی و تجربهٔ شخصی فوکو در بیمارستان روانی سن آن ابتدا به عنوان بیمار و بعداً به عنوان کارآموز و دستیار آزمایشگاه، وی را به صرافت انداخت تا به پژوهش گسترده‌تری در باب تاریخچهٔ بیماری روانی بپردازد. فوکو این پروژه را پس از آنکه در اوایل سال ۱۹۵۵ به عنوان مدرس زبان فرانسه به دانشگاه اپسالا[1] در سوئد اعزام شد همچنان دنبال کرد و تصمیم گرفت دکترای خود را در زمینهٔ تاریخ دیوانگی از همین دانشگاه دریافت کند. اما دوستان دانشگاهی‌اش به او هشدار دادند که شیوهٔ سخت گیرانهٔ دانشگاههای سوئد که بیشتر با مذاق فلسفه‌های تحلیلی سازگار است این‌گونه رساله‌ها را نمی‌پسندد. فوکو به ناچار از ژان هیپولیت خواست تا مسؤولیت نظارت بر رساله را بر عهده بگیرد. کار تحقیق بر روی تز تا سال ۱۹۶۰ و در ایامی که فوکو به سمت مسؤول خانهٔ فرهنگ فرانسه در ورشو (۱۹۵۹ـ۱۹۵۸) و هامبورگ (۱۹۶۰ـ ۱۹۵۹) به فعالیت اشتغال داشت، ادامه پیدا کرد و در پنجم فوریهٔ ۱۹۶۰ به اتمام رسید.

ژان هیپولیت پس از مطالعهٔ تز به فوکو توصیه کرد که چون رساله‌اش عمدتاً بحث تاریخی است و نه تحلیلِ فلسفی، از ژرژ کانگیلم که استاد تاریخ علوم زیستی در اکول نرمال بود و در خصوص جنبه‌های ایدئولوژیک حاکم بر علم تحقیق کرده بود برای تقبل مسؤولیت استادی راهنمای رساله درخواست کند. کانگیلم چند مورد تصحیحات متعارف و غیراساسی را برای بالا بردن تأثیر رساله پیشنهاد کرد که مورد موافقت فوکو قرار نگرفت و رساله به همان صورت اولیه از طرف دانشگاه پذیرفته شد.

آشنایی جدی فوکو با کانگیلم از این زمان آغاز گردید. مطالعهٔ آثار کانگیلم

1. Uppsala

به خصوص کتاب اصلی وی عادی و غیرعادی[1] که رسالهٔ دکترای کانگیلم بود

---

۱. Le Normal et le Pathologique. کانگیلم که رسالهٔ خود را در سال ۱۹۴۱ تحریر کرده بود علی‌رغم دارا بودن کرسی استادی در کولژ دو فرانس و تجلیلهای آلتوسر از رهیافت وی به تاریخ علوم، حتی در خود فرانسه نیز چهرهٔ چندان شناخته‌شده‌ای نبود. در سالهای اخیر در کشورهای انگلیسی‌زبان نام کانگیلم به واسطهٔ یادآوریهای فوکو در حوزهٔ محدودی مطرح شده است. تاکنون دو کتاب ایدئولوژی و عقلانیت در تاریخ علوم زیستی (۱۹۸۸) و عادی و غیرعادی (۱۹۹۱) از آثار کانگیلم به انگلیسی برگردانده شده است. کانگیلم در سپتامبر ۱۹۹۵ در نود و یک‌سالگی درگذشت.

Georges Canguilhem, [1988] *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences, trans.* A. Goldhammere, The MIT Press

Georges Canguilhem, [1991] *The Normal and the Pathological,* trans. C. Fawcett, Zone Books, New York

فوکو درمقاله‌ای با عنوان «زندگی: تجربه و علم La Vie: L'experience et la science» که به صورت مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کتاب عادی و غیرعادی کانگیلم به چاپ رسیده به این نکته اشاره کرده است که در سنت فلسفی فرانسه از زمان جنگ دوم جهانی به این‌سو یک تقسیم اساسی میان دو نوع فلسفه، اولی نوعی فلسفهٔ تجربهٔ [شخصی]، فلسفهٔ معنی‌شناسی، فلسفهٔ ناظر به فاعل‌شناسایی، و دیگری نوعی فلسفهٔ عقلانیت، فلسفهٔ متکی به مفهوم، پدید آمد. فلسفهٔ نوع اول در پدیدارشناسی اصالت وجودی Existential Phenomenology سارتر و مرلوپونتی تبلور پیدا کرد و فلسفه نوع دوم در آراء مورخان و فیلسوفان علم نظیر کویره Koyre، باشلار Bachelard و کانگیلم Canguilhem تجلی یافت. البته ریشه‌های این تقسیم پیشاپیش در قرن نوزدهم در تقابل میان آراء من دوبیران Maine De Biran با اوگوست کنت، و برگسون با پوانکاره مشهود بود.

فوکو در این مقاله و در مواضعی دیگر (نظیر مصاحبه با فصلنامهٔ تلوس *Telos* که در کتاب ویراستهٔ کریتزمن تجدید چاپ شده است) مدعی شده که وی تربیت یافتهٔ جریان دوم است که در آن توجه به تاریخ علوم و تلاش برای درک الگوهای معرفتی در این حوزه، جایگزین استفاده از مقولات رایج و چارچوبهای متعارف در مارکسیسم و فرویدیسم شده بوده است. وی از کانگیلم و نیز گاستون باشلار Gaston Bachelard که سمت استادی بر کانگیلم داشت به عنوان دو معلم اصلی خود در این سنت یاد می‌کند و متذکر می‌شود که کانگیلم با عرضهٔ الگوی «تاریخ مفاهیم» و تأکید بر اهمیت هنجارها norms در علوم و تاریخ آن و نیز باشلار با تکیه بر نقش محوری مفهوم تغییر change در علم، در شکل دادن به اندیشهٔ وی در دوران دانشجویی نقشی اساسی بازی کرده‌اند.

تأثیر خود را در کتاب بعدی فوکو پیدایش کلینیک که نقطهٔ آغاز دومین دوره از تحول فکری وی به شمار می‌آید، آشکار کرد. فوکو خود در نامه‌ای به کانگیلم در سال ۱۹۶۵ به این نکته اشاره کرده است.[۱]

نکتهٔ اصلی مورد نظر فوکو در تاریخ دیوانگی این است که دیوانگی نام کلی یک دسته از بیماریها نیست که از قدیم‌الایام موجود بوده‌اند و ما در دورهٔ جدید در حال دستیابی به فهم بهتر در مورد ماهیت و علل آن هستیم. کاملاً به عکس، دیوانگی نوعی مقولهٔ اعتباری و قراردادی و محصول تحول جوامع است که معنای آن در دوره‌های مختلف دستخوش تغییر شده است. فوکو به منظور تحکیم نظریهٔ خود پدیده دیوانگی را طی سه دورهٔ تاریخی، یعنی دورهٔ رنسانس، دورهٔ کلاسیک (یعنی قرون هفده و هجده میلادی که در تاریخ فلسفه از آن با نام عصر خرد[۲] یاد می‌شود)، و دورهٔ جدید یعنی قرن نوزدهم مورد مطالعه قرار داد.

به اعتقاد فوکو در حالی که در قرون وسطی به پدیدهٔ «جنون» به دیدهٔ حرمت نظر می‌شده و دیوانگان، شیدایان حقایقی برتر تلقی می‌شده‌اند، در رنسانس آن‌گونه که از نحوهٔ برخورد هنرمندان و نویسندگان این دوره با مفهوم دیوانگی در آثاری نظیر منظومه کشتی حمقا اثر سباستین برانت[۳] و تابلو **کشتی حمقا** کار هیرونیموس بوش[۴] و آثار ادبی همانند در ستایش بلاهت نوشتهٔ

---

۱. «وقتی من، ده سال قبل، شروع به نوشتن کردم، شما را و آثارتان را نمی‌شناختم. اما آنچه پس از آن هنگام تاکنون نوشته‌ام قطعاً اگر آثار شما را مطالعه نکرده بودم نوشته نمی‌شدند. شما تأثیر زیادی بر من داشته‌اید. نمی‌توانم برای شما بگویم که "روش" من دقیقاً در کدام موارد، متأثر از شماست، اما باید بدانید که حتی، و به خصوص، در مواضع غیرمتعارفی که ارائه کرده‌ام ــمثلاً در مورد "ویتالیسم (اعتقاد به نیروی حیاتی)"ــ این امر صرفاً برمبنای آنچه شما انجام داده‌اید، به اقتفای شیوه‌های تحلیلی پیشنهادی شما، و بر اساس تصاویر ذهنی ابداعی شما، امکان‌پذیر بوده است. در واقع کتاب پیدایش کلینیک و آنچه در دنبال آن نشر یافته، از این امور مشتق شده و شاید کاملاً در درون آنها جای گرفته باشد». (اریبون، ص ۱۰۳)

2. The Age of Reason
3. Sebastian Brant
4. Hieronymus Bosch

اراسموس و دن‌کیشوت اثر سروانتس و لیر شاه تألیف شکسپیر برمی‌آید، پدیدهٔ دیوانگی از یک‌سو نظیر جذام نوعی شر به شمار می‌آمده که موجب طرد و نفی‌بلد دیوانگان می‌شده (چنان‌که فی‌المثل آنان را سوار بر کشتی روانهٔ نقاط دیگر می‌کرده‌اند) و از سوی دیگر صدای این گروه اجتماعی در فرهنگ جامعه خاموش و ساکت نشده بوده و در ذهنیت جامعه جای معینی برای آنان وجود داشته است. دیوانگان، همچون عقلاالمجانین محسوب می‌شده‌اند که کردار و گفتارشان حصه‌ای از حقیقت را در خود دارد.

در دورهٔ کلاسیک (عصر خرد)، یعنی از قرن هفدهم به بعد، که فوکو تاریخ آن‌را با تأسیس «بیمارستان عمومی»[1] در پاریس به سال ۱۶۵۶ به فرمان لویی سیزدهم، مقارن می‌سازد، محبوس و زندانی کردن دیوانگان، مجانین و سایر اقشار مطرود جامعه نظیر گدایان و متکدیان صورت نهادی و قانونی به خود گرفت و به گونهٔ بخشی از یک طرح مهندسی اجتماعی گسترده ابتدا در فرانسه و سپس در سراسر اروپا به مورد اجرا درآمد. در این‌دوره به ادعای فوکو «دیوانگی» نوعی بلا و شر حاصل عمل شیطان به شمار نمی‌آمد بلکه دیوانگان به منزلهٔ انسانهایی تلقی می‌شدند که خرد انسانی خود را از دست داده‌اند و تنها طبیعت حیوانی‌شان برجای مانده است. گدایان و بیکاران نیز به اعتبار آنکه تن به تلاش و زحمت نمی‌دادند خود را در معرض نقصان عقل قرار داده بودند و بنابراین با دیوانگان در یک محل نگاهداری می‌شدند.

در اواخر قرن هجدهم تلقی جامعه نسبت به مسألهٔ بیکاری تغییر کرد و به گدایان و بیکاران به عنوان نیروی کار ذخیره نظر شد و تدریجاً این خواست مطرح گردید که در محبسهای عمومی محل نگاهداری مجرمان و بزهکاران از دیوانگان جدا گردد. از این دوران به بعد به زعم فوکو مفهوم آسایشگاه روانی به تدریج شکل گرفت. دیوانگان دیگر به دلیل دیوانگی‌شان مورد سرزنش قرار نمی‌گرفتند بلکه به آنان چنین القا می‌گردید که از نظر اخلاقی در

1. Hôpital Général

برابر جامعه مسؤول هستند. روان‌شناسانی مانند پینل[1] و توک[2] به عنوان پیشگامان روان‌شناسی جدید با اِعمال شیوه‌هایی نظیر تحمیل مجازات سکوت بر دیوانه و یا قرار دادن وی در برابر آیینه به زعم خود می‌کوشیدند تا دیوانه را نسبت به خبطی که از او سر زده شرمسار سازند و وی را وادار نمایند تا خود را از درون اصلاح کند.

در دوران جدید، روان‌شناسی، با ارائهٔ مفاهیمی همچون روان-نژندی[3] تا حدودی از تقابل بارزی که در دورهٔ کلاسیک میان خرد و بی‌خردی پدید آمده بود کاست اما درعوض اهمیت و اقتدار اجتماعی بیشتری برای روانپزشک احراز کرد.

فوکو در بخش پایانی کتاب بار دیگر به سراغ آثار ادبی و هنری می‌رود و به شیوه‌ای که به وضوح متأثر از هایدگر است، مدعی می‌شود که هرچند سکوتی که در دورهٔ کلاسیک و عصر خرد بر «دیوانگی» تحمیل شد راه را برای برخورد مدرن با پدیده دیوانگی و جای دادن آن در یک مقولهٔ تازه و تعادل با آن به مدد دانشهایی نوظهور نظیر روانپزشکی هموار کرد اما صدای دیوانگی هنوز در عرصهٔ هنر قابل شنیدن است.[4]

1. Pinel 2. Tuke 3. neurosis

۴. «بدون تردید تواتر و کثرت آن‌دسته از آثار هنری در عالم مدرن که از بطن جنون سر برآورده‌اند، در مورد خرد جهان مدرن، دربارهٔ معنای این قبیل آثار، و یا حتی در مورد روابطی که میان جهان واقعی و هنرمندان خالق این آثار، ایجاد شده و از هم گسسته است، چیزی را ثابت نمی‌کند و مع‌هذا می‌باید به این کثرت و تواتر به طور جدی توجه شود، چنان‌که گویی این کثرت تأکید مکرر یک مسأله است: از زمان هولدرلین و نروال، شمار نویسندگان، نقاشان، و موسیقیدانانی که "تسلیم" جنون شده‌اند افزایش یافته است... جنون عبارت است از گسست مطلق از اثر هنری، جنون، لحظهٔ تأسیس‌کنندهٔ این طرد و کنارگذاری را تشکیل می‌دهد، طرد و دفعی که پس از مدتی حقیقت اثر را منحل می‌کند، این جنون، لبهٔ بیرونی، خط انحلال، و مرز اثر هنری با خلأ را مشخص می‌سازد... جنون، دیگر فضای بلاتکلیفی و بی‌تصمیمی‌ای نیست که به نحو بازگشت‌ناپذیری متوقف می‌شود و برای همیشه به پیکر تاریخ آویخته می‌گردد. این نکته که نیچه دقیقاً در چه روزی در پائیز ۱۸۸۸ به کلی دیوانه شد اهمیت چندانی ندارد، بعد از

کتاب فوکو برخلاف انتظار خود وی با استقبال ناقدان مواجه نشد. خود فوکو در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ در خصوص علت عدم توجه توضیحی داده که نقل آن خالی از لطف نیست.

چیزی که در آن هنگام [هنگام چاپ کتاب] سبب دلسردی من شد این واقعیت بود که پرسشی که مطرح کرده بودم به هیچ‌روی توجه کسانی را که

← این تاریخ آثار او به قلمرو روانپزشکی تعلق داشته‌اند و نه حوزهٔ فلسفه: [مع‌هذا] همهٔ آنها، و از جمله کارت‌پستال برای استرایندبرگ، به نیچه تعلق دارند، و همه به "تولد تراژدی" مربوط‌اند. اما نمی‌باید این پیوستگی را به‌گونهٔ یک منظومه از موضوعات، و یا حتی یک نظام وجودی در نظر بگیریم: جنون نیچه ــ یعنی، انحلال اندیشه‌اش ــ دقیقاً همان‌چیزی است که به مدد آن اندیشهٔ او به دنیای مدرن باز می‌شود... این بدان معنا نیست که زبان جنون تنها زبان مشترک میان آثار هنری و جهان جدید است... بلکه معنای این امر آن است که از رهگذر جنون، اثری که به نظر می‌رسد به رنگ این عالم درآمده تا بی‌معنایی آن‌را آشکارسازد... در واقع در درون خود، زمان متعلق به این عالم را جای داده، بر آن سروَری یافته و آن‌را به پیش می‌راند. یک اثر هنری، به مدد جنونی که سبب منقطع شدن آن می‌شود، خلأیی را می‌گشاید، لحظه‌ای سکوت را پدید می‌آورد، پرسشی بی‌پاسخ را مطرح می‌سازد، قطع و گسستی التیام‌ناپذیر را تحمیل می‌کند که عالم را دربارهٔ خود به تردید می‌اندازد. آنچه که ضرورتاً نوعی قدس‌شکنی و دنیوی کردن در اثر هنری محسوب می‌شود به آن نقطه بازمی‌گردد، و در زمانی که آن اثر هنری در جنون مستغرق می‌گردد، عالم از گناه خود آگاه می‌شود. از این لحظه به بعد و به وساطت جنون، این عالم است که (برای اولین‌بار در مغرب‌زمین) در ارتباط با اثر هنری مقصر قلمداد می‌شود، از سوی اثر هنری به محکمه احضار می‌گردد، وادار می‌شود که خود را به‌کمک زبان خود انتظام بخشد، و مجبور می‌شود که وظیفهٔ به رسمیت شناختن اثر هنری و پرداخت غرامت بدان را تقبل کند، و موظف می‌گردد که خرد را از آن بی‌خردی بازستاند و بدان بی‌خردی بازگرداند. جنونی که اثر هنری را در بر گرفته، فضایی است که فعالیت ما در آن جریان دارد، راه بی‌پایان به سمت تحقق است، حرفهٔ دوگانهٔ ما به عنوان رسول و مفسر است. به همین دلیل است که تعیین اینکه اولین ندای جنون چه زمانی به ذهن پرغرور نیچه یا به اندیشهٔ فروتن ون گوگ راه یافته چندان اهمیتی ندارد. هیچ جنونی، جز تجلی غایی اثر هنری ــ یعنی اثری که جنون را به نهایت خود می‌رساند ــ وجود ندارد. آنجا که یک اثر هنری موجود است، جنونی وجود ندارد، و مع‌هذا جنون، هم‌عصر اثر هنری است، زیرا که مبشر زمان حقیقت آن است. لحظه‌ای که اثر هنری و جنون، توأمان خلق شده و محقق می‌شوند سرآغاز زمانی است که عالم درمی‌یابد توسط اثر هنری به محکمه فراخوانده شده و در برابر آن، نسبت به همهٔ آنچه موجود است مسؤول دانسته شده است. (دیوانگی و تمدن، صص ۲۸۶ــ۲۸۹).

مخاطب آن محسوب می‌شدند جلب نکرد. آنان [مخاطبان] این مسأله را به‌عنوان مسأله‌ای تلقی کردند که از نظر سیاسی فاقد اهمیت و از نظر معرفت‌شناسی بی‌ارزش بود. من فکر می‌کنم سه دلیل برای این [نحوهٔ تلقی] وجود داشته است. اول آنکه برای روشنفکران مارکسیست در فرانسه (که جملگی نقشی را بازی می‌کردند که توسط حزب کمونیست فرانسه برای آنان تعیین شده بود) مسألهٔ اصلی عبارت بود از کسب وجهه در محافل دانشگاهی و علمی. در نتیجه آنان لازم می‌دیدند همان مسائلی را مطرح سازند که حاکمیت آکادمیک مطرح می‌ساخت. آنان به این ترتیب در واقع می‌خواستند به زبان بی‌زبانی به این حاکمیت متذکر شوند که "ممکن است ما مارکسیست باشیم، اما این دلیل نمی‌شود که با دل‌مشغولیهای شما بیگانه باشیم، به عکس ما تنها کسانی هستیم که قادریم پاسخهای مناسب برای مسائل دیرپای شما فراهم آوریم". مارکسیسم در تلاش بود تا برای خود به‌عنوان یک نیروی آزادکننده سنت دانشگاهی مشروعیت دست و پا کند، درست همان‌گونه که در یک مقیاس وسیع‌تر و در طی همان دوره، کمونیستها خود را به‌عنوان تنها گروهی که قادرند حکومت را به دست بگیرند و آرمانهای ناسیونالیستی را تحکیم بخشند معرفی می‌کردند. بنابراین در حوزه‌ای که اکنون مورد بحث ماست، مطلب از این قرار بود که روشنفکران مارکسیست می‌خواستند "ارزنده‌ترین" و آکادمیک‌ترین موضوعات و مسائل در تاریخ علوم، نظیر ریاضیات و فیزیک، را به‌عنوان مسائل اصلی خود جلوه دهند، یعنی همان مسائلی که امثال دوئم، هوسرل و کویره به آنها اعتبار بخشیده بودند. پزشکی و روان‌شناسی از نظر این روشنفکران نه‌چندان ارزنده و یا جدی به شمار می‌آمد و نه از همان وزن و اعتباری برخوردار بود که مسائل سنتی فلسفی برخوردار بودند.

دلیل دوم آن بود که استالینیسم بعد از استالین، که از گفتارهای مارکسیستی همه‌چیز را حذف کرده بود جز تکرار بزدلانهٔ آنچه قبلاً گفته شده بود، به هیچ‌روی اجازه نمی‌داد که کسی به قلمروهای تازه و نو قدم

بگذارد. در فرهنگ واژگان مارکسیستی هیچ مفهوم یا واژهٔ مورد قبول و قابل دسترسی وجود نداشت که بتواند پاسخگوی پرسشهای مربوط به اثرات روانکاوی در حوزهٔ قدرت و یا کاربردهای سیاسی‌پزشکی باشد. در حالی که درست در نقطهٔ مقابل آن، بحث و جدلهای متعدد نویسندگان مارکسیست از مارکس و انگلس و لنین گرفته تا عصر حاضر، سنت مکتوب پرحجمی را در خصوص "علم" به مفهوم قرن نوزدهمی آن فراهم آورده بود. عدم توانایی اساسی برای فهم یک‌سلسله مسائل که در اثر پیشرفت علوم مطرح شد، بهایی بود که مارکسیستها به واسطهٔ وفاداری کورکورانه به پوزیتیویسم قدیمی پرداخت کردند.

بالاخره، دلیل سومی نیز احتمالاً وجود دارد، هرچند یقین قطعی ندارم که این‌امر در مسأله دخالت داشته است. مع‌هذا گاهی با خود فکر می‌کنم که آیا در میان روشنفکران وابسته یا نزدیک به حزب کمونیست فرانسه نوعی اعراض از طرح مسأله حبس و توقیف افراد، کاربردهای سیاسی روانکاوی، و به طور کلی چارچوبهای تنبیهی جامعه، وجود نداشته است. بدون تردید در سالهای ۱۹۶۰ـ۱۹۵۵ ابعاد واقعی [اردوگاه کار اجباری] کولاک شناخته نشده بود، اما من معتقدم که بسیاری از روشنفکران چنین احساس می‌کردند که بهتر است دربارهٔ این قبیل موضوعات صحبت نکنند: این یک منطقهٔ خطرخیز بود که همه‌جای آن را علامتهای خطر پر کرده بود. البته اکنون مشکل می‌توان به گذشته نگاه کرد و در خصوص میزان اطلاع افراد از این مطلب قضاوت کرد. ولی به هرحال، شما بهتر می‌دانید که چگونه رهبری حزب، که البته همه چیز را بهتر از سایرین می‌دانست، می‌توانست دستورالعملهایی را برای برحذر داشتن افراد از گفت‌وگو دربارهٔ این یا آن موضوع و منع‌کردن تحقیق در خصوص این یا آن مسأله، صادر کند. در هر صورت، هرچند مسألهٔ روان‌شناسی پاولوفی در میان برخی از پزشکان نزدیک به حزب بحث گردید، (اما) جنبه‌های سیاسی روانکاوی و روانکاوی به عنوان فعل سیاسی هیچ‌گاه به عنوان یک موضوع قابل توجه مَدّ نظر قرار نگرفت.

آنچه خود من کوشیدم در این حوزه به انجام برسانم با سکوت سنگینی در میان روشنفکران چپ فرانسه روبرو شد. و تنها در حدود سال ۱۹۶۸ بود که، علی‌رغم سنت مارکسیستی و برخلاف تمایل حزب کمونیست فرانسه، همهٔ این مسائل از اهمیت سیاسی درخور ملاحظه‌ای برخوردار گردید...[1]

اما شاید یکی دیگر از علل عدم توجه به این کتاب، در کنار آنچه که فوکو متذکر شده آن بوده که صحت یافته‌های تاریخی فوکو در تاریخ دیوانگی از سوی برخی از محققان مورد خدشه قرار گرفته بوده است. برخی از انتقاداتی که این محققان مطرح ساختند چنین بود:

۱. برخلاف مدعای فوکو، دیوانگی در دورهٔ قرون وسطی یکسره امری مقدس و با حرمت به شمار نمی‌آمده و شواهد فراوانی از خشونت و رفتار ظالمانه در مورد دیوانگان در این دوره در دست است.

۲. هم در قرون وسطی و هم در عصر رنسانس سنت محبوس کردن دیوانگان در خانه و زندان و حتی قفس کاملاً رواج داشته است.

۳. قطع نظر از پدیدهٔ «عقلاء المجانین» که تفسیر خاص می‌طلبد چنین نبوده که دیوانگی در قرون گذشته پدیده‌ای «ارزشمند» محسوب می‌شده است.

۴. دارالمجانینها و دیوانه‌خانه‌های دورهٔ رنسانس برخلاف نظر فوکو، از بطن بیمارستانها و صومعه‌های قرون وسطی سر برآوردند و نه از جذام‌خانه‌های خارج شهرها.

۵. طرح زندانی کردن دیوانگان در عهد لویی سیزدهم که فوکو از آن با نام «محبس بزرگ»[2] یاد می‌کند اساساً و بدواً برای مبارزه با فقر به راه افتاده بود و نه‌محبوس کردن دیوانگان.

۱. قدرت| معرفت، صص ۱۱۰ـ۱۱۱.

2. Grand Renferment = Great Confinement

۶. توک و پینل برخلاف مدعای فوکو مفهوم بیماری روانی را ابداع نکرده‌اند و شیوه‌های درمانی هر دو مقتبس و مأخوذ از روشهای گذشتگان بوده است.

۷. انتقاد فوکو از رهیافت دورهٔ روشنگری به مسألهٔ دیوانگی و دعوی او در خصوص شیوهٔ سرکوبگرانه نسبت به دیوانگان در این دوره با شواهد تاریخی انطباق ندارد. رهیافت پزشکی به دیوانگی در دورهٔ تولد بورژوازی برخلاف تأکید فوکو، بخشی از الگوی کنترل و محدود کردن شهروندان در جامعه نبوده است.[۱]

فوکو در تاریخ دیوانگی از تکنیک ادبی «آشنایی‌زدایی»[۲] یا «وارونه‌سازی»[۳] برای پدیدآوردن حالت اعجاب و حیرت در خواننده به منظور ایجاد تحول اساسی در دیدگاه وی به بهترین وجه استفاده به عمل آورده بود. این تمهید که در بسیاری از آثار بعدی فوکو عیناً مورد استفاده قرار گرفت، از جمله به وی اجازه می‌داد تا زمینه را برای توجیه یکی از دعاوی اصلی خود مبنی بر وجود گسستها و شکافهای اساسی میان مقاطع مختلف تاریخی آماده سازد.[۴]

---

۱. مرکیور، صص ۲۸ـ۳۲.

2. de-familiarization

3. reversal

۴. آشنایی‌زدایی یا وارونه‌سازی تصور و باور ابتدایی خواننده که کاربرد آن سبب می‌شود تفسیر خاصی که از یک رویداد یا موضوع در ذهن خواننده جای گرفته به معکوس آن مبدل شود، یکی از شگردهای ادبی است که فوکو تقریباً در همهٔ آثار خود به‌کار گرفته است. به عنوان نمونه در تاریخ دیوانگی فوکو بااستفاده از این شیوه کوشیده تا نشان دهد تصور عامه در این خصوص که رهیافت جوامع بشری در قبال مسألهٔ دیوانگی در طی تاریخ دچار یک تحول مثبت و تدریجی شده، تصور درستی نیست چراکه فی‌المثل در اواخرِ قرون وسطی بهتر از زمان ظهور بورژوازی با دیوانگان رفتار می‌شده و یا اینکه شیوه‌های مداوای دیوانگان که در قرون متأخر پیشنهاد شده همگی به یک نسبت نوع‌دوستانه نبوده‌اند و برخی اساساً ماهیتی ظالمانه و خشن داشته‌اند.

در رسالهٔ نظم گفتار *L'ordre du discours* که به سال ۱۹۷۰ در کولژ دو فرانس ایراد گردید و سال بعد تحت عنوان گفتار دربارهٔ زبان *Discourse on Language* به انگلیسی ترجمه شد، فوکو از «وارونه‌سازی» به عنوان یکی از اصول روش‌شناسانه خود یاد می‌کند که همراه با سه اصل دیگر «انقطاع و عدم پیوستگی Discontinuity»، «تشخص Specificity»، «خارجیت

دومین مرحلهٔ بارز از سیر تطور فکری فوکو که می‌توان آن‌را دورهٔ باستان‌شناسی آراء و اندیشه‌ها لقب داد از ۱۹۶۳ و با انتشار کتاب پیدایش کلینیک: باستان‌شناسی وجهه نظر پزشکی[1] آغاز گردید. استدلال اصلی فوکو در تألیف تازهٔ خود این بود که پزشکی در گذشته همّ خود را مصروف طبقه‌بندی

→ Exteriority» راهنمای کاوشهای او هستند. فوکو این اصول را بدین‌گونه معرفی کرده است:
«اصل وارونه‌سازی ــ در جایی که، بر طبق رهیافت سنتی، تصور می‌کنیم که منشأ و منبع گفتار را تشخیص داده‌ایم، [یعنی] اصولی را که مسؤول رشد و پیوستگی آن به شمار می‌آیند، [اصولی] که به نظر می‌آید در عواملی همچون نویسنده، رشتهٔ خاص علمی، ارادهٔ معطوف به حقیقت، نقش مثبتی بازی می‌کنند، می‌باید به عکس، به فعالیت منفی حذف و طرد و تصفیهٔ گفتار توجه کنیم.
اصل عدم پیوستگی ــ به گفتار می‌باید به گونهٔ یک فعالیت ناپیوسته نظر شود، [که] نمودهای مختلفش گاهی به یکدیگر مرتبط می‌شوند، اما درست به همان سادگی از یکدیگر بی‌اطلاع و یا طارد یکدیگرند.
اصل تشخص ــ یک گفتار خاص نمی‌تواند با استفاده از یک سیستم پیش‌ساخته از دلالات یا افادهٔ معنا (System of Significations) تحلیل شود. ما نمی‌باید تصور کنیم که عالم خود را با چهره‌ای خوانا و روشن به ما عرضه می‌کند و به ما اجازه می‌دهد به سادگی راز آن‌را کشف کنیم... هیچ تقدیر غیرگفتاری وجود ندارد که کلام را به نفع ما منقاد سازد. ما باید به گفتار به گونهٔ خشونتی که به چیزها روا می‌داریم نظر کنیم، و یا به هرصورت، به عنوان فعلی که ما بر چیزها تحمیل می‌کنیم.
اصل خارجیت ــ ما نمی‌باید به نقب زدن به هستهٔ پنهان گفتار، به قلب اندیشه یا معنای مندرج در آن اهتمام ورزیم. به عکس، با در نظر گرفتن خود گفتار، صورت ظاهر و نظم آن، می‌باید به جست و جوی شرایط خارجی موجود شدن آن بپردازیم، به جست و جوی آنچه سبب ایجاد این رشته‌های تصادفی از رویدادها می‌شود و حدود آن‌را معین می‌کند». (گفتار دربارهٔ زبان، ص ۲۲۹)

۱. فوکو در مقدمهٔ کتاب چنین می‌نماید که در این تألیف دورهٔ تاریخی ۱۸۲۰ـ۱۷۲۰ را برای بررسی خود در خصوص تاریخچهٔ پیدایش کلینیک در نظر گرفته، اما در متن، تنها دورهٔ کوتاه‌تر اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم مورد بحث قرار داده شده است.
Naissance de la Clinique: une archéologie du régard médical [1963], Paris: PUF
متن انگلیسی این کتاب با عنوان
The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception
به سال ۱۹۷۳ توسط انتشارات Vintage منتشر شده است.

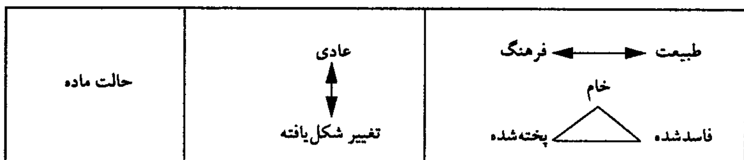
امراض براساس «ماهیات و طِباع»[1] کرده بوده است اما از اواخر قرن هجدهم به بعد، صورت تازه‌ای از پزشکی پدیدار شد که فوکو بدان لقب «آناتومو-کلینیکال یا تشریحی-درمانگاهی» داده است: این صورت تازه از یک‌سو متکی به «کلینیک یا درمانگاه» به عنوان مکانی برای تشخیص امراض و ارائهٔ آموزشهای پزشکی بود و از سوی دیگر تشریح آسیب‌شناسانه[2] را به عنوان مبنای دانش پزشکی اختیار کرده بود.

اتخاذ رهیافت ساختگرایانه و کنارگذاردن رهیافت هرمنیوتیکی وجه ممیز این کتاب از تألیفات قبلی فوکو است. فوکو در تاریخ دیوانگی جنون را به عنوان یک مفهوم تاریخی تلقی کرده بود که معنای آن در هر دوره تغییر می‌کند اما این تغییر معنا محصول تفاوت در شرایط بیرونی است و ربطی به ساختار زبان ندارد. در پیدایش کلینیک، فوکو به شیوه ساختگرایان برای زبان و گفتمان وجودی مستقل از فاعل شناسایی قایل می‌شود و مدعی می‌گردد که فهم دقیق تاریخ یک معرفت خاص نظیر تاریخ پزشکی در گرو تحلیل زبان و گفتمان خاص این معرفت در هر دوره است و این زبان و گفتمان هر دوره است که به دست‌اندرکاران هر رشته می‌آموزد به اشیا و امور پیرامون خود چگونه بنگرند و آنها را چگونه فهم کنند.[3]

---

1. Essences 2. pathological anatomy

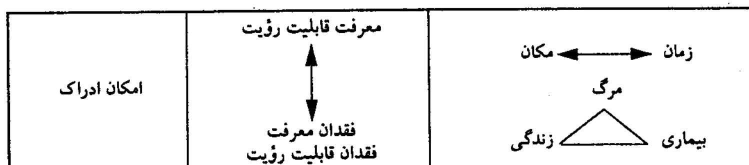
۳. فوکو به اقتفای لوی اشتراوس که از «مثلث طبخ Culinary Triangle» برای توضیح ژرف-ساخت گفتار استفاده کرده بود، مثلث مشابهی را برای درک ژرف-ساخت مفاهیم اساسی در گفتمان پزشکی پیشنهاد کرده است.



مثلث طبخ

مهمترین مفهوم نظری که فوکو در پیدایش کلینیک معرفی می‌کند مفهوم «وجههٔ نظر یا دیدگاه»[1] است که مقصود از آن نحوهٔ نگرش خاص پزشکان و یا ارباب حِرَف و دانشهای مختلف در دوره‌های گوناگون به موضوعات مورد بررسی خود است. این مفهوم که در نقل قول ذیل به بهترین وجه نموده شده

← در مثلث اشتراوس اهمیت و معنای هر عبارت با توجه به موقعیت آن نسبت به دو محور، یکی عمودی از «عادی» به «تغییر شکل‌یافته»، و دیگری افقی، از «فرهنگ» به «طبیعت»، روشن می‌شود. به این ترتیب، پخت و پز یک امر فرهنگی است حال آنکه فاسد شدن (گندیدن) امری طبیعی. بر این اساس، مادهٔ خوراکی خام هم می‌تواند امری فرهنگی باشد و هم امری طبیعی. مادهٔ خوراکی خام ضمناً تغییر شکل‌نیافته است در حالی که پخته شدن و فاسد شدن هر دو به منزلهٔ تغییر صورت هستند.



مثلث دانش یا قابل رؤیت بودن

در مثلث فوکو، دانش (یا قابل رؤیت بودن) و فقدان آن دو در محور عمودی جای گرفته‌اند. محور افقی به تقابل میان زمان و مکان، اختصاص داده شده است. فوکو تغییر در نحوهٔ ادراک مفاهیم پزشکی را با استفاده از تغییری که در موقعیت سه مفهوم مرگ، زندگی، و بیماری پدید آمده توضیح می‌دهد. به ادعای فوکو، در گذشته مرگ و زندگی همچون حجابی بیماری را غیرقابل رؤیت ساخته بودند. تا وقتی شخص زنده بود بیماری وی به تغییر در ماهیات و طباع نسبت داده می‌شد و مرگ نیز به منزلهٔ پایان مهلت فعالیت بدن تلقی می‌گردید. اما در دورهٔ جدید، مرگ به عنوان عاملی که واسطهٔ میان فضای ارگانیزم زنده و زمان بروز بیماری است در تولید دانش (پزشکی) نقش بازی می‌کند. (پیدایش کلینیک، صص ۱۷۲ـ۱۴۰)

۱. regard به فرانسه، gaze به انگلیسی. مفهوم وجههٔ نظری با مفهومی که به وسیلهٔ مورخ-فیلسوف علم امریکایی نوروود هنسن (Norwood Hansen) به سال ۱۹۵۸ در کتاب الگوهای اکتشاف (*Patterns of Discovery*) مطرح شده بود شباهت داشت. هنسن با الهام از آموزه‌های روان‌شناسی مکتب گشتالت و به تبعیت از ویتگنشتاین متأخر میان «دیدن چیزی آن‌طور که به‌چشم می‌آید = seeing that» و «دیدن چیزی برحسب تفسیر ذهنی شخص = seeing as» تمایز قائل شد و با ذکر مثالهای مختلف در این مورد توضیح داد که دانشمندانی که به نظریه‌های مختلفی باور دارند در مشاهدهٔ پدیدارهای واحد چیزهای متفاوتی «می‌بینند».

هرچند در تألیفات بعدی فوکو عیناً با همین نام به کار برده نشده، لکن به عنوان یک مفهوم تئوریک در نظریه‌های آتی فوکو نقش مهمی بازی می‌کند. فوکو در مقدمهٔ پیدا\یش کلینیک به منظور القای اثر «آشنایی‌زدایی» و فراهم آوردن زمینه برای معرفی مفهوم «وجهه نظر / دیدگاه» گزارش دو پزشک، یکی در اواسط قرن هجدهم و دیگری در اوایل قرن نوزدهم، از مشاهدات پزشکی خود را بازگو می‌کند و متذکر می‌شود که در حالی که گزارش پزشک اول بیشتر به فانتزی شبیه است، گزارش پزشک دوم برای پزشکان مدرن طنین آشنایی دارد:

> در اواسط قرن هجدهم، [پزشک فرانسوی] پی‌یر پوم[1] یک زن بیمار مبتلا به هیستری را با تجویز «استحمام در وان به میزان ده تا دوازده ساعت در روز و به مدت ده ماه تمام» مورد معالجه و مداوا قرار داد. در پایان این دوره مداوا که به منظور خشک کردن سلسله اعصاب بیمار و حفظ گرمای آن صورت گرفته بود، پوم مشاهده کرد «نسوج بدن بیمار با کمترین تکان و حرکت، مانند تکه‌های کاغذ مرطوب... از بدن وی جدا می‌شوند و هر روز همراه با ادرار وی دفع می‌گردند. میزنای سمت راست نیز تماماً به همین شکل جدا شده و دفع گردید.» همین امر در مورد رودهٔ بزرگ نیز تکرار گردید. این عضو در یک مرحلهٔ دیگر جدا شد، «و به همراه خود غشای درونی بدن راکند. قطعات کنده‌شده همگی از مقعد دفع شدند. مری، سرخرگ، و زبان بیمار نیز به تدریج و در مراحل مختلف پوسته‌پوسته شده و جداگشتند و بیمار قطعات مختلف را یا با استفراغ و یا به صورت خلط از دهان خارج نمود.»

کمتر از صد سال بعد، گزارش یک پزشک به نام «گاسپار-لورن بیل»[2] از مشاهدهٔ آناتومیک جراحتی در مغز و غشاء اطراف آن که اصطلاحاً «غشا کاذب» نامیده می‌شود و غالباً در بیماران مبتلا به مننژیت مزمن یافت می‌گردد،

1. Pieer Pomme
2. Gaspard–Laurent Bayle

بدین‌گونه تحریر شده است: «سطح خارجی این غشاها که مجاور لایهٔ تار عنکبوتی‌شکل محافظ مغز است به این لایه چسبیده. گاهی جدا کردن آنها به سادگی امکان‌پذیر است و گاهی شدت چسبندگی به حدی است که نمی‌توان آنها را از لایهٔ محافظ مغز جدا کرد... ارگانیزم غشاهای کاذب نیز به نوبهٔ خود تفاوتهای زیادی را آشکار می‌سازند: آنها که نازک‌اند به پوستهٔ نازک آلبومینی تخم مرغ شبیه‌اند و فاقد ساختار مخصوص به خود هستند. غشاهای دیگر در یک طرفشان رد رگهای نازکی دیده می‌شود که در جهات مختلف امتداد یافته‌اند».[1]

در نظم چیزها: باستان‌شناسی علوم انسانی[2] که به سال ۱۹۶۶ به چاپ رسید و با استقبال روبرو شد، فوکو از یک‌سو ایده وجود گسستهای معرفتی در تاریخ تفکر را که در دو اثر قبلی مورد اشاره قرار داده بود با وضوح و صراحت بیشتری مورد تأکید قرار داد و تاریخ جدید را به سه دورهٔ معرفتی[3] کاملاً متفاوت با یکدیگر تقسیم کرد، و از سوی دیگر با ارائهٔ یک ارزیابی عمومی، برمبنای شیوه‌های ساختگرایانه، از برخی از رشته‌هایی که ذیل علوم انسانی جای می‌گیرند، ایدهٔ غیرمتعارف «مرگ انسان در دورهٔ جدید» را مطرح ساخت و مدعی شد که تزِ نیچه دایر بر مرگ خدا و ظهور اَبَر انسان به معنای مرگ انسان است و به این ترتیب در این زمانه نمی‌توان جز در خلأیی که از مرگ انسان پدید آمده در جایی دیگر تفکر کرد.

در این مرحله، مفهوم «باستان‌شناسی» برای فوکو نقش یک تمثیل محوری را بازی می‌کند. وی به تاریخ معرفت در مغرب‌زمین از قرون وسطی

---

۱. پیدایش کلینیک، صص ix–x.

۲. عنوان فرعی‌ای که فوکو بدواً برای این کتاب در نظر گرفته بود عبارت بود از: باستان‌شناسی ساختگرایی که به خوبی از توجه فوکو به ساختگرایی حکایت می‌کند. اما در هنگام چاپ، فوکو عنوان فرعی را به باستان‌شناسی علوم انسانی تغییر داد.

3. epistemé

به این سو به گونهٔ یک منطقهٔ کاوشهای باستانی نظر می‌کند و هر یک از دوره‌های معرفتی را مشابه با یکی از لایه‌هایی که آثار تمدنهای باستانی را در دل خود جای داده‌اند در نظر می‌آورد. کار خود او به عنوان یک باستان‌شناس عبارت است از مشاهدهٔ تغییراتی که در گذر از هر لایه (دوره) به‌لایه (دورهٔ) بعد حاصل می‌شود.

فوکو سه دورهٔ معرفتی را مد نظر قرار می‌دهد و برای هر یک مشخصه‌ها و ویژگیهایی برمی‌شمارد.[۱] اپیستمهٔ نخست اپیستمهٔ دورهٔ نوزایی (رنسانس)

۱. اپیستمه فوکویی با مفهوم پارادایم (paradigm یا نمونهٔ اعلی) که از سوی تامس کوهن مورخ علم امریکایی در کتاب ساختار انقلابهای علمی مطرح شده بی‌شباهت نیست هرچند تفاوتهایی نیز با آن دارد. نخستین تفاوت مربوط به حوزهٔ مورد بررسی است. کوهن مفهوم پارادایم را عمدتاً در حوزهٔ علوم فیزیکی مطرح کرده و حال آنکه فوکو اپیستمه را در مورد زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی مورد استفاده قرار داده است. دیگر آنکه اپیستمه برخلاف پارادایم به فعالیت خودآگاهانهٔ افراد نظیر تلاش علمی نیوتن برای صورتبندی تئوری جاذبه، راجع نمی‌شود و عمدتاً ناظر به اصولی است که زیر سطح فعالیت خودآگاهانهٔ تئوریک و روش‌شناسانه عمل می‌کند. پارادایم کوهنی نظیر یک مثال و نمونهٔ اعلی راهنمای عمل دانشمندان است و حال آنکه اپیستمه فوکویی قواعد خود را بی‌آنکه افراد به آن اِشعار داشته باشند بدانان تحمیل می‌کند. اپیستمه فوکویی فراتر از جهان‌بینی و چارچوب متافیزیکی یک دورهٔ خاص است و جنبه‌های ناخودآگاه اندیشه را نیز در بر نمی‌گیرد. بالاخره آخرین تفاوت مربوط است به این نکته که پارادایمها برمبنای قواعد خاص شکل می‌گیرند و حال آن‌که اپیستمه فوکویی ساختهٔ قواعد مشخص است.

اما پارادایم و اپیستمه از دو جهت اساسی مشابه یکدیگرند. اول آن‌که هم پارادایمها و هم اپیستمه‌ها به روی یکدیگر در و پنجره ندارند و قیاس‌ناپذیر (incommensurable) هستند. کسانی که به پارادایمها یا اپیستمه‌های متفاوت وابسته‌اند امور و اشیاء را به‌گونه‌ای متفاوت از یکدیگر درک و فهم می‌کنند. به گفتهٔ کوهن فیزیکدان ارسطویی و فیزیکدان نیوتنی درک واحدی از مشاهدهٔ منظرهٔ فرو رفتن آفتاب در افق ندارند. فوکو نیز مدعی است که بوفون Buffun زیست‌شناس قرن هجدهم قادر به درکِ نحوهٔ طبقه‌بندی آلدرووانـدی Aldrovandi طبیعت‌شناس دورهٔ رنسانس از جانوران و گیاهان نبوده است به این دلیل که آن دو به دو اپیستمه مختلف تعلق داشته‌اند. و یا در باستان‌شناسی معرفت (ص ۱۰۳) تأکید می‌کند که «بیان این نکته که زمین گرد است یا اینکه انواع تطور می‌یابند، بعد از کپرنیک و قبل از داروین، معادل بیان گزاره‌های یکسان نیست». تشابه دوم میان دو مفهوم اساسی مورد استفادهٔ کوهن و فوکو

است که نخستین مشخصه آن «مشابهت»[1] است: در نظر محققان دورهٔ رنسانس عالَم و همهٔ آنچه که در آن است همچون کتابی است که میان سطور قابل رؤیت آن (پدیدار طبیعی) و سطور قرائت‌پذیر آن (زبان و آثار مکتوب) تمایز و جدایی وجود ندارد. دومین مشخصهٔ اپیستمه این دوره تکثیر مداوم شروح و تفاسیر است. معرفت از طریق نوشتن شرح و تفسیرهای مکرر بر متونی که عصارهٔ حکمت محسوب می‌شوند نشر می‌یابد.

در دورهٔ کلاسیک و عصر خرد، اپیستمهٔ قبلی به زعم فوکو به یکباره از میان می‌رود و جای خود را به اپیستمهٔ تازه‌ای می‌دهد که در آن به عوض «تأکید بر مشابهت» به «تشخیص تفاوتهای میان امور» توجّه می‌شود و کلمات و چیزها از یکدیگر جدا می‌شوند و راه برای کاوش تجربی در جهان طبیعت هموار می‌گردد. فوکو برای معرفی اپیستمه تازه که وی آن‌را «ارائه و نمایش»[2] می‌نامد سه‌حوزهٔ نحو (گرامر / دستور زبان)، پول و مبادلات تجاری، و تاریخ طبیعی (علم طبقه‌بندی گیاهان و جانوران) را مورد بررسی قرار می‌دهد:

> همهٔ داراییها و اموال با سکه قابل شمارش است و از همین راه است که دارایی‌ها به جریان می‌افتند. درست همان‌طور که همهٔ جانداران قابل دسته‌بندی هستند و مکان خاصی در جدول طبقه‌بندی اصناف و گونه‌ها اشغال می‌کنند، و درست به همان‌گونه که هر فردی قابل نامیده شدن است و می‌تواند جای معینی در یک زبان ملفوظ احراز کند.[3]
>
> ... برای اندیشهٔ کلاسیک، سیستمهای تاریخ طبیعی و نظریه‌های مربوط به پول یا مبادلات تجاری از همان شرایط امکانی برخوردارند که زبان برخوردار است. این امر به دو معناست: نخست آنکه برای اندیشهٔ کلاسیک، نظم در قلمرو طبیعت و نظم در قلمرو ثروت، از همان نحوهٔ

← آن است که تغییر از یک پارادایم به پارادایم دیگر و یا از یک اپیستمه به اپیستمهٔ دیگر فرایندی خودآگاهانه و تدریجی نیست بلکه محصول نوعی تحول ناگهانی و ناخودآگاه درونی نظیر پدیدهٔ تغییر گشتالت Gestalt Switch در روان‌شناسی است. (ر.ک، مرکیور، صص ۳۸ـ۳۶)

1. resemblence 2. representation

۳. نظم چیزها، ص ۱۷۵.

وجود برخوردارند که نظم موجود در نحوهٔ ارائه و نمایش که در زبان ظاهر می‌شود. دیگر آنکه کلمات وقتی قرار باشد نظم چیزها را آشکار سازند (مثلاً در قلمرو تاریخ طبیعی، اگر این تاریخ به اندازهٔ کافی سامان داده شده و منظم باشد، و یا در قلمرو مسائل پولی، اگر این قلمرو به اندازهٔ کافی انتظام پیدا کرده باشد) سیستمی از علائم کاملاً ویژه را به وجود می‌آورند که کارکردش نظیر کارکرد (فونکسیون) زبان است.[۱]

سومین اپیستمه که با دو اپیستمه قبلی تفاوت بنیادی دارد و مشخِّصِ دورهٔ جدید به شمار می‌آید اپیستمه «انسان» است. فوکو مدعی است که انسان فاقد ماهیت و فطرت پیشینی است و «ماهیت انسان» توسط شرایط اجتماعی هر دوره شکل می‌گیرد. به زعم فوکو مفهوم انسان به‌گونه‌ای که ما اکنون فهم می‌کنیم از قرن نوزدهم به بعد و همزمان با تولد علوم انسانی ظهور کرده است. تلقی جدید از انسان در دوران کلاسیک جایی نداشته است چرا که اپیستمه خاص این دوره به‌گونه‌ای بود که پیدایش هر نوع دانش مربوط به انسان را پیشاپیش منع می‌کرد. دانشهایی مانند «تاریخ طبیعی»، و «تحلیل ثروت» که فوکو برای بررسی خود مورد استفاده قرار داده از تعریف ماهیت انسان عاجزند زیرا انسان در جداول مربوط به این دانشها جایی ندارد. مفهوم انسان، محصول علومی مانند زیست‌شناسی، زبان‌شناسی، و اقتصاد است که همگی به اپیستمه دورهٔ جدید تعلق دارند. علوم انسانی برمبنای شناخت خاصی از انسان شکل گرفته است که بر طبق آن انسان هم موضوع شناسایی[۲] است و هم فاعل (سوژه) آن.[۳] فوکو معتقد است که این نحوهٔ تلقی از انسان که در نظر متفکران جدید امری متعین و مقرر است صرفاً محصول یک تصادف تاریخی است که از قضا عمر آن در شرف اتمام است:

همان‌گونه که باستان‌شناسی اندیشه به وسیلهٔ ما به خوبی نشان می‌دهد،

---

۱. همانجا، ص ۲۰۳.

2. Object 3. Subject

(مفهوم) انسان ابداع سنوات اخیر است و شاید ابداعی که عمرش در شرف اتمام است. اگر آن تمهیدات (برای خلق مفهوم انسان) همان‌گونه که پدیدار شده‌اند ناپدید می‌شدند، اگر رویدادی که در حال حاضر نمی‌توانیم از آن‌چیزی بیش از احساس امکان تحققش بدانیم ــ بی‌آنکه بدانیم صورت وقوعش چگونه خواهد بود و یا چه تبعاتی به دنبال خواهد داشت ــ سبب نابودی آن تمهیدات می‌شد درست همان‌گونه که اندیشهٔ دورهٔ کلاسیک، در پایان قرن هجدهم، به نابودی کشیده شد، در آن صورت می‌توانستیم با قاطعیت اعلام کنیم که (مفهوم) انسان نیز (از صفحهٔ اندیشه) زدوده می‌شود، همچنان‌که تصویر صورتکی که بر روی شنهای نزدیک دریا ترسیم شده است.[1]

آخرین اثر مهم فوکو مربوط به دورهٔ دوّم تحول فکری وی تحت عنوان باستان‌شناسی معرفت[2] در سال ۱۹۶۹ منتشر شد. فوکو در این اثر کوشید تا ملاحظات روش‌شناسانهٔ خود را نظم و نسق بخشد و باستان‌شناسی آراء و اندیشه‌ها را به عنوان ابزاری ضروری جهت درک شرایط تاریخیِ شکل‌گیری گفتار / گفتمان مورد تأکید قرار دهد.

در سال ۱۹۷۰ فوکو پس از یک رقابت سخت و فشرده با پل ریکور[3] و ایوان بلاوال[4] برای اشغال کرسی‌ای که در کولژ دو فرانس به واسطهٔ مرگ ژان هیپولیت خالی شده بود، به استادی این مؤسسه تحقیقاتی برگزیده شد. سخنرانی فوکو در مراسم تصدی مسؤولیت جدید تحت عنوان «نظم گفتار»[5]

---

۱. نظم چیزها، ص ۳۸۷.

۲. طبع فرانسهٔ این اثر با عنوان *L'Archéologie du Savoir* توسط انتشارات گالیمار انتشار یافت و ترجمهٔ انگلیسی آن با عنوان *The Archaeology of Knowledge* دو سال بعد به وسیلهٔ انتشارات Barnes and Noble Books در نیویورک نشر یافت.

3. Ricouer 4. Belaval

۵. متن سخنرانی فوکو با عنوان «نظم‌گفتار L'ordre du discours» در سال ۱۹۷۱ توسط انتشارات گالیمار انتشار یافت. ترجمهٔ انگلیسی این متن با عنوان گفتار دربارهٔ زبان *The*

نشانهٔ شروع یک دورهٔ تازه در تفکر وی است. فوکو در این سخنرانی به قواعدی اشاره کرد که بر تولید گفتار حاکم‌اند و برخلاف رهیافت قبلی خود تأکید کرد که این قواعد صرفاًکدها و رمزهای زبانی که به ایجاد گزاره‌ها کمک می‌کنند نیستند بلکه قواعدی هستند که می‌باید سراغ آنها را هم در ظروف زبانی، هم در نحوهٔ فعالیت نهادها و مؤسسات اجتماعی مانند بیمارستانها و آسایشگاههای روانی و هم در عملکرد و نظمهایی همانند شیوهٔ اعتراف به گناه یا تنبیه افراد جست‌وجو کرد.

> فرضیه‌ای که می‌خواهم از آن دفاع کنم چنین است... من این را مفروض می‌گیرم که در هر جامعه، تولید (گفتار/گفتمان) بر طبق شمار معینی از روشها و شیوه‌ها، در آنِ واحد هم کنترل می‌شود، هم گزینش می‌گردد و نظم داده می‌شود و هم مجدداً توزیع می‌گردد. نقش اصلی این روشها و شیوه‌ها عبارت است از گرفتن زهر گفتار/گفتمان و بی‌خطر ساختن قدرت آن، مواجههٔ با حوادث تصادفی، و پنهان داشتن مادیت سنگین و ترس‌آور آن.[1]

فوکو در این دوره تازه از فعالیتهای پژوهشی برای تکمیل ابزار تحلیلی خود به سراغ نیچه می‌رود و روش تحلیل وی موسوم به تبارشناسی مفاهیم[2] را برای بررسی ساختار قدرت به‌کار می‌گیرد. تبارشناسی مفاهیم ابزار مکمل شیوهٔ باستان‌شناسی معرفت است و وظیفهٔ آن نقاب‌افکنی از چهرهٔ گفتمان‌هایی است که بدنهٔ معرفت در هر عصری را تشکیل می‌دهند. اما تبارشناسی معرفت از باستان‌شناسی معرفت فراتر می‌رود و علاوه بر **توصیفِ** تغییراتی که در طی دورانهای مختلف به واسطهٔ تغییر در ساختار قدرت در

→ *Discourse on Language* نخستین‌بار در Social Science Information به سال ۱۹۷۱ درج شد و سپس به صورت مؤخرهٔ چاپ امریکایی کتاب باستان‌شناسی معرفت منتشر گردید.

۱. گفتار دربارهٔ زبان، ص ۲۱۶.

2. genealogy

نحوهٔ گفتمان ظهور کرده به تبیین علل این تغییرات نیز می‌پردازد.[1]

فوکو همچون نیچه به تاریخ به صورت «یک درام واحد... و نمایش مکرر سلطه»[2] نظر می‌کند اما برخلاف دورهٔ باستان‌شناسی، دیگر تاریخ را محصول ژرف‌ـساختهای (گفتار / گفتمان) به شمار نمی‌آورد. فوکو این نظامها را «رژیم» می‌نامد و وظیفهٔ تبارشناس را تفسیر[3] آنها اعلام می‌کند. اما

۱. تبارشناسی مفاهیم مأخوذ از عنوان کتاب نیچه دربارهٔ تبارشناسی اخلاق *On the Genealogy of Morals* بود که در آن نیچه ایده‌های تاریخی خیر و شر را برحسب منافع آنها برای گروههای مختلف اجتماعی که مدافع این ایده‌ها بوده‌اند توضیح می‌دهد. نیچه واژهٔ «تبارشناسی» را از حوزهٔ علوم زیستی اخذ کرده بود و غرضش آن بود که نشان دهد اخلاقیات، برخلاف دعوی علمای اخلاق دارای «صور لایتغیر» نیستند که از آغاز زمان موجود بوده‌اند بلکه همچون گونه‌های زیستی دچار تحول و هبوط تاریخی شده‌اند. فوکو تبارشناسی را به شیوهٔ نظریه‌های جدید تطور (و نه نظریه‌های قدیمی در این خصوص) محصول تحولات الله‌بختکی و تصادفی و فرایندهای تابع شانس می‌داند: «تبارشناسی شبیه فرایند تطور گونه‌ها [تطور در معنای سنتی کلمه] نیست و سرنوشت انسان را [به‌گونهٔ یک فرایند پیوسته و تدریجی] ترسیم نمی‌کند. به عکس، برای دنبال کردن راه پرپیچ و خم و پیچیدهٔ هبوط، می‌باید رویدادهای گذرا را در تفرق و تشتتشان در نظر گرفت و حوادث و وقایع اتفاقی را تمییز داد و کوچک‌ترین انحرافها و یا به عکس وارونه‌شدنهای تمام‌عیار، خطاها، تحلیلهای نادرست، و محاسبات غلطی را که به ظهور این امور منجر شد و هنوز نزد ما از حرمت برخورداراست مشخص ساخت». (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۴۶)

فوکو به ایدهٔ هبوط نیچه‌ای، ایدهٔ «تن و جسم آدمی» را اضافه کرده است: «هبوط خود را به جسم تحمیل و نقش خود را در سیستم عصبی، در خلق و خوی اشخاص، در دستگاههای گوارشی، در نحوهٔ تنفس بیمارگونه، در رژیم غذایی نادرست، در جسم معوج‌شده و تاب‌برداشتهٔ همهٔ کسانی که اجدادشان مرتکب خطا شده‌اند حک می‌کند... وظیفهٔ تبارشناسی آن است که تن و جسمی را که نقش تاریخ و فرایند نابود سازندهٔ تاریخ برجای‌جای آن حک شده، افشا نماید». (نیچه، تبارشناسی، تاریخ، صص ۱۴۷ـ۱۴۸)

فوکو برای «جسم» تقریباً همان نقشی را قایل است که پراگماتیستهایی مانند ویلیام جیمز برای «ذهن» به عنوان جایگاه و مرکز همهٔ عادات و خلق و خویها قایل بودند. با این تفاوت که به اعتقاد پراگماتیستها، عادات قابل تغییر هستند و می‌توان با اِعمال اراده و آگاهی عادات تازه‌ای خلق کرد. حال آنکه فوکو معتقد است جسم آدمی تحت تأثیر و کنترل نیروهایی تاریخی قرار دارد که فوق اراده او هستند.

۲. نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ص ۱۵۰.

3. interpretation

این تفسیر با آنچه اصحاب تفاسیر هرمنیوتیکی (و از جمله خود فوکو در اولین دورهٔ فعالیتش) انجام می‌دادند، تفاوت دارد. فوکو، تحت تأثیر نیچه، قائل به وجود معانی ژرف و جوهری و بنیادی در سیر تاریخ بشر نیست بلکه معتقد است معانی تابع چشم‌اندازهایی[1] هستند که از سوی تبارشناس برای درک تاریخ اتخاذ می‌شود و هر رژیم خاص معنای تازه‌ای را تحمیل می‌کند.

از درسهای فوکو در کولژ دوفرانس در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ تحت عنوان «نظریه‌های کیفری» که شالودهٔ برخی از کارهای بعدی او را طی این دهه تشکیل دادند به خوبی برمی‌آید که وی در تلاش بوده تا به فهم دقیق‌تری از مسألهٔ رابطهٔ میان قدرت و معرفت دست یابد. فوکو در مقدمهٔ یادداشتهای درسی خود متذکر شده است:

فرضیهٔ اصلی که راهنمای کار ما در این دروس خواهد بود چنین است: روابط قدرت (با منازعاتی که در آن جریان دارد و یا نهادهایی که آن‌را حفظ می‌کنند) در ارتباط با مفهوم معرفت تنها نقش تسهیل‌کننده را بازی نمی‌کنند. این روابط تنها به این بسنده نمی‌کنند که به معرفت مدد رسانند و یا موجب اشاعهٔ آن شوند، یا آن‌راابطال کنند و یا محدود سازند. ارتباط میان قدرت و معرفت صرفاً به واسطهٔ وجود منافع و یا عملکرد ایدئولوژیها نیست. مسأله بنابراین صرفاً این نیست که تعیین کنیم قدرت چگونه معرفت را منقاد می‌سازد و آن‌را برای تحقق اهداف خود به خدمت در می‌آورد، و یا اینکه چگونه مهر و نشان خود را بر پیشانی معرفت حک می‌کند و محتوا و چارچوبی ایدئولوژیک بر آن تحمیل می‌کند. هیچ پیکره‌ای از معرفت نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک سیستم ارتباطی، اسناد و مدارک، انباشتن اطلاعات و توزیع آن شکل بگیرد. اما خود این سیستم، صورتی از قدرت است و در موجودیت و عملکرد خود با سایر اَشکال قدرت مرتبط است. عکس قضیه نیز صادق است. به این معنی که هیچ نوع قدرتی را نمی‌توان بدون انتزاع معرفت، به انحصار درآوردن،

1. perspectives

توزیع و حفظ آن، به مورد اجرا درآورد. در این سطح چنین نیست که در یک‌سو معرفت موجود باشد و در سوی دیگر جامعه، و یا در یک‌سو علم و در سوی دیگر حکومت، بلکه تنها صورتهای بنیادی از امری که آن‌را قدرت / معرفت می‌نامیم موجود است... حقیقتی که از رهگذر انجام تجربهٔ به سامان حاصل می‌شود فرزند استنطاق است ـ استنطاق از قدرت سیاسی، اداری و قضایی. (استنطاق یعنی) مطرح کردن سؤال، اخذ پاسخ، جمع‌آوری بیّنه و تأیید آن، و تثبیت و تقریر آنچه واقع شده.[1]

فوکو پروژهٔ بررسی علوم انسانی و کاوش در خصوص رابطهٔ قدرت ـ معرفت را در کتاب بعدی خود انضباط و تنبیه: پیدایش زندان[2] که به سال ۱۹۷۵ منتشر شد با وسعت و دامنه بیشتری دنبال کرد و توجه به مراتب بیشتری را به جنبه‌های عملی و امور غیرگفتاری[3] نظیر نقش نهادهای اجتماعی و مکانیزمهای قدرت معطوف داشت. هدف اصلی فوکو در این کتاب آن بود که نشان دهد چگونه معرفت ــ به خصوص معرفتی که در شکل علوم انسانی و اجتماعی جدید عرضه شده ــ به نحو جدایی‌ناپذیری با روشها و شیوه‌های کنترل اجتماعی عجین شده است.[4]

به زعم فوکو، معرفت، برخلاف تصور بیکن، محصول تلاش مستقل روشنفکرانه نیست بلکه ساخت اساسی معرفت به نحوی جوهری و بنیادین به مکانیزم قدرت وابسته است. فوکو برای اثبات مدعا کوشید تا در انضباط و تنبیه نشان دهد توسعهٔ دانش جرم‌شناسی در قرن نوزدهم در گرو توسعهٔ زندانها بوده است و رابطهٔ مشابهی میان دیگر رشته‌های علوم اجتماعی و

---

1. «Penal Theories and Institutions» [1971–2], p. ix.

2. M. Foucault [1975], *Surviller et Punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimmard.

Discipline and Punish: The Birth of the Prison, tr. by. A. Sheridan, New York, Pantheon, 1977. 3. nondiscursive

۴. قدرت / معرفت، ص ۱۰۹.

انسانی و ساختارهای کنترل اجتماعی نظیر مدرسه، پادگانهای نظامی، و کارخانه‌ها برقرار بوده است.

فوکو در عین حال کوشید با تأکید بر این نکته که در ذهنیت ما در قیاس با گذشته تحولات و تغییراتی اساسی در نحوهٔ تلقی از خودمان، جرائم و مجازاتها پدید آمده است شاهدی بر نظریهٔ خود دایر بر گسستگیها و انقطاعات تاریخی ارائه دهد. استدلال فوکو آن است که در گذشته، جامعه در یک نظم آسمانی جای داشت. سلسله‌مراتبی که در جهان برین بود در نظم سیاسی جهان زیرین نیز منعکس شده بود. از این‌رو در نظام کهن برخی از انواع جرایم، نظیر طغیان علیه سلطان، جرم علیه نظم سیاسی و آسمانی مستقر به شمار می‌آمد و مجازاتی متناسب با میزان بر هم زدن این نظم برای آن تعیین شده بود. غرض از مجازات صرفاً تنبیه متجاوز نبود بلکه عمدتاً آنچه مطمح نظر بود عبارت بود از بازگرداندن نظم در نظر اعضای جامعه.

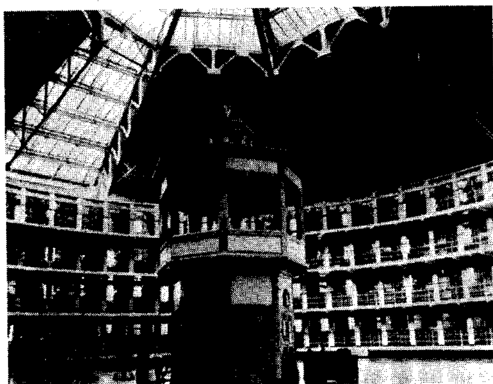
در جامعهٔ جدید، نظم اومانیستی جانشین نظم گذشته شده است. در این نظم تعریف تازه‌ای از مفهوم «خیر» ارائه شده که عبارت است از اهمیت حفظ حیات و کاستن از آلامی که به تن و جسم وارد می‌شود و ارضا کردن احساسات و خواسته‌های جسمانی. گذشتگان زندگی جسمانی را در مقابل زندگی معنوی قرار می‌دادند و برای دومی ارزش قایل بودند. در دوران جدید، زندگی این‌جهانی اهمیت محوری پیدا کرده است. همین امر سبب شده که دید ما در قبال مسألهٔ تنبیه و مجازات با گذشتگان تفاوت پیدا کند. برای ما تنبیهات بدنی و مجازات اعدام نوعی رفتار وحشیانه و غیرانسانی محسوب می‌شود. فوکو نمی‌خواهد میان دو نظم کهن و نو قضاوت ارزشی کند و سعی می‌کند خود را در قبال آن دو بی‌طرف نشان دهد. وی مدعی است که هر یک از این دو نظم محصول یک نوع سیستم قدرت است و به این اعتبار هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد.

فوکو در مقایسهٔ دو نظام قدرت در قدیم و جدید متذکر می‌شود که نظم

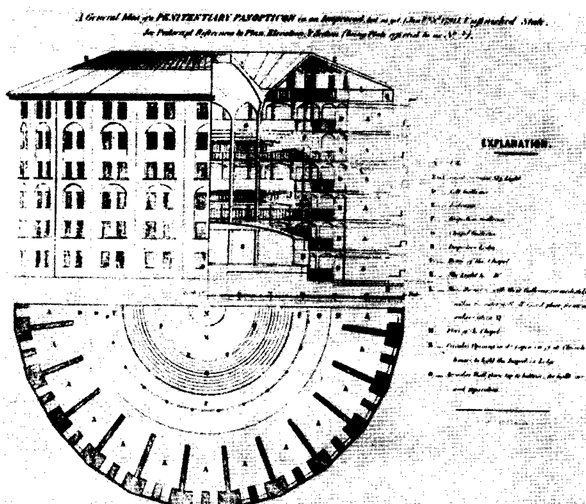
قدیم برمبنای ایدهٔ «فضای عمومی» قرار داشت و نظم جدید برمبنای ایدهٔ «کنترل و نظارت». قدرت قدیم از یک فاعل مقتدر برخوردار بود که در شکل شخص حاکم ظاهر می‌شد حال آنکه قدرت جدید در شکل سازمانها و نهادها ظاهر می‌شود. بهترین نماد این دو نوع نظم، «معبد» و «سراسرنگر یا همه‌بین»[۱]

---

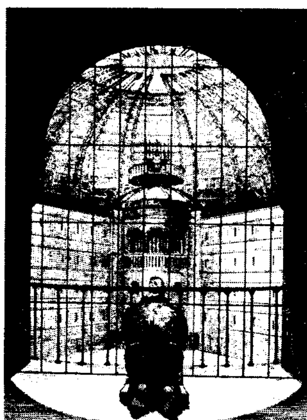
۱. Panopticon ایدهٔ سراسرنگر یا همه‌بین یا پن اوپتیکن در سال ۱۷۹۱ توسط فیلسوف انگلیسی جِرِمی بِنتام Jeremy Bentham به عنوان یک معماری چندمنظوره multi-purpose پیشنهاد شد. این طرح شامل یک حیاط بود که در وسط آن برجی به منظور دیده‌بانی تعبیه شده بود و در گرداگرد برج نیز ساختمانهای مختلف با اتاقهای متعدد جای داده شده بودند. در هر اتاق دو پنجره در نظر گرفته شده بود که یکی رو به بیرون باز می‌شد و دیگری رو به برج. پنجره اول نور را به داخل هدایت می‌کرد و دومی به شخصی که در برج دیده‌بانی جای داشت اجازه می‌داد بی‌آنکه دیده شود ناظر احوال فردی باشد که در اتاق حضور داشت. هرچند طرح بنتام هیچ‌گاه تحقق خارجی پیدا نکرد اما فوکو از آن به عنوان یک سمبل بسیار مؤثر قدرت جدید یاد می‌کند و در فصلی که در کتاب انضباط و تنبیه به آن اختصاص داده است به خوبی از این تمثیل در جهت توضیح دیدگاههای خود بهره می‌گیرد. فوکو با ذکر این نکته که شخص ساکن اتاق (مثلاً زندانی) با هیچ‌کس در تماس نیست و در عین حال دائماً در این اندیشه است که مبادا زندانبان یا ناظر برج‌نشین مراقب او باشد، تأکید می‌کند که «سراسرنگر»، مسألهٔ کسب و جمع‌آوری اطلاعات، اِعمال کنترل بر بدن فرد، و بالاخره تحمیل سلطه و نظم دلخواه بر او را که جملگی از ویژگیهای قدرت جدیدند، یک‌جا در خود متمثل می‌سازد.



است. اولی برای آنکه توسط شمار زیادی دیده شود ساخته می‌شد و دومی برای آنکه شمار زیادی از افراد توسط تعداد معدودی کنترل شوند.



طرح بنتام از پن اوپتیکن



طرح هارو- رومن (Harou–Roman) برای یک زندان. در طرح، یک زندانی، در سلول خود روبروی برج مراقبت زانو زده و مشغول دعا کردن است.

سرشماری جمعیت، بازبینیهای پزشکی، انواع سرکشیها و نظمها، نظیر نظم سربازخانه‌ها و مدارس که در دورهٔ جدید رواج یافته، همگی متناسب با ایدهٔ کنترل هستند. حتی ایدهٔ تنبیه در نظم جدید نیز متناسب با ایدهٔ کنترل است نه با ایدهٔ سرمشق درست کردن.

ایدهٔ وابستگی معرفت به قدرت در جلد اول از مجلدات سه گانهٔ کتاب بعدی فوکو تاریخ جنسیت: ارادهٔ [معطوف] به معرفت[1] که به سال ۱۹۷۶ منتشر شد بسط بیشتری پیدا کرد. در اینجا فوکو استدلال می‌کند که در حالی که شیوه‌های انضباطی در حوزه‌هایی مانند جرم‌شناسی و مسائل آموزشی سبب تبدیل انسان به ابژه یا موضوع شناسایی می‌شود، شیوه‌های به کار گرفته‌شده در دانشهایی که به امور جنسی مربوط می‌گردد انسان را به یک فاعل شناسایی که ناظر احوال خویش است مبدل می‌سازد.

فوکو مدعی است که آدمیان به زعم خود، خود را از سلطهٔ الگوهای جنسی و اخلاقی قدرت قدیم آزاد می‌سازند اما غافل‌اند از آنکه در دام الگوهای قدرت تازه افتاده‌اند. قدرت جدید با دو ابزار تأکید بر استفاده از تن و بدن و تنظیم جمعیت سلطهٔ خود را بر افراد اِعمال می‌کند. به زعم فوکو ایدهٔ وجود یک طبیعت و فطرت جنسی یا اخلاقی از ساخته‌های فرهنگ مسیحی در قرون وسطی است.[2] اَعمالی نظیر «اعتراف» نزد کشیش و درون‌نگری و

---

1. Foucault, M. [1976] «*Histoire de la sexualité. I: la volonté de Savoir*» Paris, Gallimard
(«*The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*», tr. R. Hurley, New York, Pantheon, 1978).

۲. فوکو با ایدهٔ فطرت و ماهیت پیشینی برای انسان به کلی مخالف است و شخصیت فرد را محصول شرایط بیرونی قلمداد می‌کند. در این خصوص نگاه کنید به مناظرهٔ تلویزیونی فوکو با نوام چامسکی زبان‌شناس آمریکایی. چامسکی در این مناظره برهانی قدرتمند در دفاع از ایدهٔ «فطرت» عرضه کرده است. اما فوکو شاید تا اندازه‌ای به دلیل عدم تسلط به زبان انگلیسی (زبانی که مناظره با آن انجام می‌شد) و تا اندازه‌ای به دلیل عدم آشنایی با دیدگاههای چامسکی، کمتر به نقادیهای او پاسخ می‌دهد و بیشتر دیدگاههای خود را تکرار می‌کند.

محاسبهٔ نفس به اعتقاد فوکو از عواملی بوده‌اند که به ظهور ایدهٔ فطرت انسانی کمک کرده‌اند. پذیرش این ایده توسط افراد، آنان را بـه اشـیایی کـنترل‌پذیر مبدل می‌سازد. زیرا آنان برای شناسایی ایـن نـهاد و فـطرت انسـانی خـود و بهره‌برداری بهتر از آن، باید به سراغ اصحاب قدرت نظیر کشیشان و پزشکان و روان‌شناسان و... بروند.

از نظر فوکو قدرت، علاوه بر جنبه‌های فسادآور و مخرب و سرکوبگری که به همراه دارد، واجد جنبه‌های مثبت نیز هست و به این اعتبار یک نیروی صرفاً منفی به شمار نمی‌آید، فوکو قدرت را منشأ حقیقت (صدق) و معرفت به شمار می‌آورد و جـامعه را مـحصول روابـط مـختلف قـدرت در سـطوح گوناگون تلقی می‌کند.

در خلال سالهای پایانی دههٔ ۱۹۷۰ ارتباط میان قدرت و معرفت تا آنـجا برای فوکو اهمیت پیدا کرد که وی مدعی شد آثار قبلی خود را نـیز بـی‌آنکه توجه داشته باشد برای تبیین همین نکته تحریر کرده بوده است:

در دوران دانشجویی من در دههٔ ۱۹۵۰، یکی از مهمترین مسـائل مـورد بحث عبارت بود از موقعیت سیاسی علم و عملکردهای ایدئولوژیکی که علم می‌توانست به انجام رساند. مسأله، دقیقاً ماجرای لیزنکو[1] کـه هـمه چیز را تحت‌الشعاع قرارداده بود، نبود؛ بلکه به اعتقاد من پـیرامـون ایـن ماجرای موهن ــ که سالها مدفون مانده و با دقت پنهان نگاه داشـته شـده بود ــ یک مجموعه از پرسشهای جالب توجه شروع به خودنمایی کـرده بود. این پرسشها را می‌توان در دو کلمه: قدرت و معرفت، خلاصه کرد. من تصور می‌کنم دیوانگی و بی‌خردی را تا اندازه‌ای با توجه به این پـرسشها تحریر کردم. مسأله برای من عبارت بود از ابراز این نکته که "اگر کسی با در نظر گرفتن یکی از علوم نظری مانند فیزیک یا شیمی، مسألهٔ ارتباط آن علم با ساختارهای سیاسی و یا اقتصادی جامعه را مطرح سازد، آیا چنین

→ «Human Nature: Justice Versus Power» in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. F. Elders, Souvenir Press, 1974.

1. Lysenko

نیست که پرسش به غایت پیچیده‌ای را مطرح ساخته؟ آیا این نوع طرح مسأله کار ارائهٔ تبیینهای خرسندکننده را عملاً غیرممکن نمی‌سازد؟ اما از سوی دیگر اگر کسی صورتی از معرفت مثلاً روانکاوی را اختیار کند آیا حل مسأله، به این دلیل که تراز معرفت‌شناسانهٔ روانکاوی در سطح پایینی قرار دارد و حرفهٔ روانکاوی با مجموعهٔ گسترده‌ای از نهادها، نیازهای اقتصادی، و مسائل سیاسی مربوط به مقررات اجتماعی در ارتباط است، به مراتب آسان‌تر نخواهد بود؟ آیا نمی‌توان با به‌کارگیری دانشهای "مشکوکی" همچون روانکاوی اثرات متقابل قدرت و معرفت را با قطعیت بیشتر درک و فهم کرد؟ همین پرسش بود که مایل بودم در پیدایش کلینیک در ارتباط با پزشکی مطرح سازم: پزشکی قطعاً استخوان‌بندی علمی محکم‌تری از روانکاوی دارد، اما این رشته نیز عمیقاً با ساختارهای اجتماعی عجین شده است.

فوکو که در بخش اعظم دورهٔ فعالیت فکری خود با دیدگاههای متفکران عصر روشنگری و به خصوص آراء کانت مخالفت ورزیده بود، توجهش در سالهای آخر عمر به یکی از مقالات کوتاه اما مؤثر کانت با عنوان «روشنگری چیست؟» جلب شد و تا آنجا تحت تأثیر این مقاله قرار گرفت که مقاله‌ای با عنوان مشابه به اقتفای آن به رشتهٔ تحریر درآورد و مدعی شد پروژهٔ اصلی خویش را به تقلید از کانت نقادی عقل قرار داده است هرچند رهیافتش در قبال این مسألهٔ اساسی اختلافهای درخور توجهی با رهیافت کانت دارد.[1]

کانت در نقادی خود در پی یافتن شرایط پیشینی[2] و ضروری‌ای بود که

---

۱. مقالهٔ کانت که به سال ۱۷۸۵ تحریر شده در منبع زیر یافت می‌شود:

Kant Selections, edited by Lewis White Beck, 1988, New York Macmillan Publishing Co. pp. 462–467.

مقالهٔ فوکو در مجموعهٔ مقالات وی ویراستهٔ پل رابینو درج گردیده است:

Paul Rainbow (ed) [1984], *The Foucault Reader*, Penguin.

۲. ماتقدم = مقدم بر تجربه = a priori

حصول معرفت به وسیلهٔ عقل را امکان‌پذیر می‌ساخت. عقلی که برخلاف گذشته حُجیّت هیچ مرجعی را صحه نمی‌گذارد و برای کسب معرفت صرفاً به توانایی خود تکیه دارد. کانت توجه خود را به حوزهٔ علوم تجربی و ریاضیات معطوف ساخته بود و اعتقاد داشت که درک شرایطی که این‌گونه معرفتهای نمونه را امکان‌پذیر ساخته به کشف ساختار پیشینی حاکم بر معرفت منجر خواهد شد. اما فوکو بررسی انتقادی خود را عمدتاً به علوم انسانی و اجتماعی متوجه ساخت که به زعم وی در همان حال که مدعی شناخت انسان هستند منبع اصلی اِعمال محدودیت بر آزادی انسان در زمانهٔ معاصر به شمار می‌آیند و بنابراین می‌باید با نقادی آنها ابزار فکری مناسبی برای غلبه بر این محدودیتها فراهم آورد و راه را برای آزادی مردمان هموار کرد:

> نقادی حقیقتاً عبارت است از تحلیل حدود [کاربرد عقل] و تأمل دربارهٔ آن. اما اگر پرسش کانتی در این خصوص عبارت بود از شناخت حدودی که عقل می‌باید فراگذشتن[1] از آن‌را محکوم کند، در نظر من چنین می‌نماید که پرسش نقادانه در زمانهٔ ما به پرسشی مثبت بازگشت کرده است: چیزهایی که جزئی، امکانی، و محصول محدودیتهای دلبخواهی هستند، چه جایی در میان آنچه به عنوان امور کلی، ضروری، الزامی به ما عرضه شده‌اند، اشغال می‌کنند؟ نکتهٔ اصلی، به طور خلاصه، عبارت است از تبدیل نقادی ــ که در هیأت محدودیت ضروری به‌کار گرفته شده بود ــ به‌گونه‌ای نقادی عملی که صورت یک نوع فراگذری ممکن را به خود می‌گیرد.[2]

در دههٔ ۱۹۸۰ فوکو آخرین مرحلهٔ تحول فکری خود را آغاز کرد. وی در این مرحله تحقیقات تاریخی را با تلاش برای تدوین اخلاقیاتی بدیل و

1. Transgression

۲. مدرک بالا، ص ۴۵.

جانشین نظامهای اخلاقی موجود همراه ساخت. محصول این فعالیت مجلدات دوم و سوم از تاریخ جنسیت بود که تحت عناوین کاربرد لذت و مراقبت از خویش[1] به سال ۱۹۸۴ اندکی قبل از مرگش به چاپ رسید. فوکو در جریان تحریر این دو مجلد تصمیم گرفت پروژهٔ بررسی سیر ظهور مفهوم «خود[2] به عنوان فاعل و موضوع امر جنسی» را برخلاف طرح اولیه تنها در دوران جدید بررسی نکند بلکه تطور این مفهوم را از دوران روم و یونان باستان تا زمان حاضر دنبال نماید.

> ... وقتی به مطالعهٔ انحایی پرداختم که افراد بر طبق آنها خود را به عنوان فاعل امر جنسی در نظر می‌آورند، مشکلات کار بیشتر شدند... به نظر من چنین رسید که نمی‌توان شکل‌گیری و تطور تجربهٔ جنسی از قرن هجدهم به این‌سو را، بدون انجام یک بررسی تاریخی و انتقادی، به عبارت دیگر بدون یک نوع «تبارشناسی» در خصوص میل جنسی و فاعل میل جنسی به انجام رساند... اما روشن بود که انجام این تبارشناسی مرا از پروژهٔ اصلی بسیار دور خواهد کرد. بنابراین باید انتخاب می‌کردم: یا به طرح اولیه پایبند می‌ماندم و آن‌را با یک بررسی مختصر تاریخی در باب موضوع میل جنسی تکمیل می‌کردم، یا کل پروژه را حول شکل‌گیری بطئی و کُند مفهوم «خود» در دورهٔ باستان تنظیم می‌کردم. من شق دوم را برگزیده‌ام.[3]

شیوهٔ فوکو در دو اثر آخر خود عمدتاً توصیفی بود تا تحلیلی، و وی

1. M. Foucault, [1984], *L'usage des plaisirs: histoire de la sexualité, II.*, Paris, Gallimard. (*The Use of Pleasure: History of Sexuality,* Vol. 2. tr. R. Hurley, New York, Pantheon 1985).

M. Foucault, [1984], *Le souci de soi: histoire de la sexualité, III.* Paris, Gallimard. (*The Care of Self: History of Sexuality,* Vol. 3. Tr. H. Hurley, New York, Pantheon 1986).

2. self

۳. کاربرد لذت، صص ۵ و ۶.

به دلیل عدم آشنایی با زبانهای یونانی و لاتینی ناگزیر شد به ترجمه‌ها و شروح اقتصار کند. در جریان انجام پژوهش بر روی این پروژه، فوکو به تدریج برخی از اساسی‌ترین اصول قبلی خود از جمله اصل گسستگی و انقطاعات تاریخی و اصل سلطهٔ مطلق قدرت را کنار گذارد و به این نکته توجه کرد که برخلاف تصور اولیه‌اش تفاوتهای فاحشی در اخلاق جنسی میان اعصار مختلف در گذشته (مثلاً دورهٔ یونان باستان و دورهٔ قرون وسطی و رواج مسیحیت در اروپا) وجود نداشته و ایده‌های اخلاقی در همهٔ این دوره‌ها برقرار بوده است و تفاوتهایی که ظهور کرده به تدریج و در طی زمانهای طولانی حاصل شده است. به علاوه وجود اخلاقیات فردی و اِعمال آگاهانهٔ محدودیتهای اخلاقی از سوی افراد در مورد خود (نظیر عدم خیانت شوهران به همسران، و یا توبه راستین افراد گناهکار) حاکی از آن است که سلطهٔ قدرت فراگیر و لایتغیر نیست.

۳. مفهوم «صدق» در آراء فوکو

مفهوم صدق، چنان‌که خود فوکو تأکید کرده، برای تحقیقات وی اهمیت محوری داشته است:

> مسألهٔ من همواره عبارت بوده است از پرسش از حقیقت، گفتن حقیقت، اینکه گفتن حقیقت به چه معناست، و رابطهٔ میان «گفتن حقیقت» و سخن گفتن فرد در مورد خویش.[۱]
>
> حقیقت حال شخص بیمار را چگونه می‌توان بازگو کرد؟ این پرسش عصارهٔ دو کتاب نخست مرا تشکیل می‌دهد... من در قدم بعد همین پرسش را در ارتباط با فرد مجرم و سیستمهای تنبیه و مجازات مطرح ساختم: چگونه می‌توان حقیقت احوال فردی را که مجرم به شمار می‌آید بازگو کرد؟ من همین شیوه را در مورد مسألهٔ جنسیت در پیش خواهم

---

۱. کریتزمن، ص ۳۲.

گرفت با این تفاوت که تحقیقم را از دوران باستان شروع خواهم کرد: چگونه فردی که خود فاعل جویندهٔ لذت جنسی به شمار می‌آید می‌تواند صادقانه در مورد احوال خویش سخن گوید و بدین منظور چه بهایی را باید بپردازد؟[1]

هرچند فوکو تئوری صدق مستقلی ارائه نکرده، اما نظرش در خصوص مسألهٔ صدق پا به پای تغییراتی که در دیدگاههای تئوریک وی پیدا شده تحول یافته است. فوکو در نخستین آثار خود (آثار مربوط به دورهٔ اول) بی‌آنکه تصریح کند کم و بیش به نوعی نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع پایبند ماند. هرچند این پایبندی ظاهراً بیشتر صبغهٔ برخورد متعارف و از سر عقل سلیم با مسأله صدق داشت تا دقت نظر و وسواس فلسفی. اما در دومین و سومین دوره از تحول فکری خود، دیدگاه فوکو در خصوص مسألهٔ صدق دچار تغییرات عمده شد و وی دیدگاه متعارف در مورد صدق را کنار گذارد و بیش از پیش به استفاده از نظرات غیررئالیستی در این خصوص روی آورد.

۳ـ۱. فوکو و مفهوم صدق (دورهٔ ساختگرایی)

ساختگرایان از سوسور[2] تا لوی اشتراوس[3] برای زبان نقشی محوری در فهم جوامع انسانی و تبیین رفتار آدمیان قایل بودند. از دیدگاه آنان زبان نه مخلوق استعداد و فطرت خاص آدمیان بود و نه محصول فرهنگها و تعاملات بشری بلکه سیستم مستقل و خودمختار و قائم به ذاتی بود که مقدم بر انسانها و جوامع انسانی و مستقل از عالم طبیعت موجود است و به واقعیتهای بیرونی و اندیشه و رفتار آدمی شکل می‌دهد و به این اعتبار خالق واقعیتها و موجد ذات آدمی به شمار می‌آیدو این رهیافت ساختگرایان را در قطب مخالف

---

۱. همانجا، ص ۳۰.

2. Saussure 3. Lévi-Strauss

پدیدارگرایان قرار می‌داد که فاعل انسانی را خلق‌کنندهٔ معنا به شمار می‌آوردند.

به اعتقاد ساختگرایان برای فهم جوامع بشری می‌باید به کشف ساختار سیستم زبانی ثابتی که در زیر سطح پدیدارها و روابط اجتماعی پنهان است و نسبت بدان خودآگاهی وجود ندارد همت گماشت. به گفتهٔ لوی اشتراوس: «شرط لازم و کافی برای دستیابی به اصل و بنیانی برای تبیینی که در مورد دیگر نهادها و سنتها (شعائر) نیز معتبر باشد، آن است که ساختار ثابت و ناخودآگاهی راکه در سطح زیرین هر نهاد و سنت موجود است درک کنیم.»[1]

قول به وجود ساختارهای ثابت و زیرین بنیادی از علائم زبانی (گفتاری) که منشأشان نه در تعامل میان فاعل شناسایی و واقعیت بیرونی قرار دارد و نه در ذهن فاعل شناسایی، بلکه خاستگاهی مستقل از هر دو دارد که از یک‌سو مفهوم انسان را تعریف می‌کند و از سوی دیگر زمینهٔ لازم برای فهم متقابل میان آدمیان را فراهم می‌آورد، به علوم انسانی نوعی وجههٔ عینی خاص می‌بخشد که در آن جایی برای انسان به معنای فاعل شناسایی باقی نمی‌ماند. خود اشتراوس در این خصوص تصریح کرده بود که: «هدف غایی علوم انسانی شکل دادن به [مفهوم] انسان نیست بلکه منحل کردن آن است.»[2]

فوکو در دومین دورهٔ تحول فکری خود یعنی دورهٔ باستان‌شناسی به شیوه‌ای که تا حدود زیادی متأثر از ساختگرایان بود به بررسی وجوه مختلف گفتمان (اعم از گفتار شفاهی و مکتوب و یا انواع دیگر شیوه‌های تفهیم و تفاهم اجتماعی مثلاً آثار هنری) اهتمام ورزید. فوکو بر آن بود که در اپیستمهٔ دورهٔ مدرن که طی دویست سال گذشته بر صحنهٔ تفکر حاکم بوده این مفهوم «عینیت» بوده که مورد تأکید قرار داشته و نه «زبان» و حال آنکه در پرتو

1. Lévi–strauss [1977], *Structural Anthropology. p. 21.*

2. Lévi–strauss [1966], *The Savage Mind, p. 252.*

تحقیقات ساختگرایان اهمیت محوری زبان بیش از پیش روشن شده و تداوم این امر به حذف مفهوم «انسان» از حوزه علوم انسانی و اجتماعی منجر خواهد شد:

... کل اپیستمهٔ جدید ــ یعنی اپیستمه‌ای که در حوالی پایان قرن هجدهم شکل گرفت و هنوز نقش زمینه و ظرف مُحَصَّل[1] معرفت ما را بازی می‌کند، همان اپیستمه‌ای که وجه وجودی خاص انسان و امکان شناخت تجربی او را قوام بخشید ــ کل این اپیستمه با ناپدید شدن گفتمان و سلطهٔ فاقد ویژگی آن، با سوق یافتن زبان به سمت عینیت، و با پدیدار شدن دوبارهٔ آن در صور چندگانه، ارتباطی وثیق داشت. اگر خود این زبان اکنون با تأکید بیشتر و فزون‌تر در وحدتی که می‌باید آن‌را دریابیم اما هنوز قادر به انجام آن نیستیم، در حال ظهور مجدد است، آیا این امر نشانهٔ آن نیست که کل این مجموعه اینک در شرف سرنگون شدن است، و به میزانی که هستی زبان هر چه درخشان‌تر در افق [اندیشه] ما پرتوافشانی می‌کند، به همان میزان انسان دستخوش فرایند اضمحلال است؟ از آنجا که انسان در زمانی قوام گرفت که زبان محکوم تفرق و پراکندگی بود، آیا زمانی که زبان وحدت خود را بازیابد انسان به تفرق و پراکندگی گرفتار نخواهد آمد؟ و اگر این نکته درست باشد، آیا خطا نخواهد بود ــ خطایی فاحش، زیرا می‌تواند سبب مخفی داشتن چیزی شود که اکنون می‌باید بدان اندیشید ــ که تجربه بالفعلمان را به منزلهٔ کاربرد صور زبان به نظم [بخشیدن به] انسان تلقی کنیم؟ به عکس، آیا نمی‌باید تا آنجا که مقدور است از اندیشیدن دربارهٔ انسان، یا دقیق‌تر، از اندیشیدن دربارهٔ ناپدید شدن انسان ــ و زمینه‌های ممکن شدن همهٔ علوم مربوط به انسان ــ در ارتباط با دل‌مشغولی‌مان برای زبان، اعراض کنیم. آیا نباید بدین نکته اذعان کنیم که چون زبان یک بار دیگر در صحنه پدیدار شده، انسان دوباره به همان خاموشی جاودانی عدم وجود باز خواهد گشت که در گذشته تحت اقتدار وحدت گفتار واجد بوده است؟[2]

1. positive

۲. نظم چیزها، صص ۳۸۵ـ۳۸۶.

کاوشهای زبانی فوکو، با بررسیهای مرسوم در این زمینه تفاوت داشت. برخلاف مورخان متعارف که منقولات و اَسناد گفتاری[1] باقیمانده از گذشته را به منظور راهبردن به ذهنیات و نیات درونی[2] بازیگران صحنه‌های تاریخ مورد استفاده قرار می‌دهند و در تلاش‌اند تا با بازسازی گذشته، از عوامل درونی (مانند اندیشه‌ها، علائق و احساساتی) که این بازیگران را به تکاپو واداشته، سرنخی به دست آورند، فوکو، همچون ساختگرایان، به این قبیل اسناد به عنوان اشیایی که به خودی خود، و نه به عنوان سرنخ امور دیگر، حائز اهمیت‌اند نظر می‌کرد و جویای کشف ساختار درونی و هنجار[3]های مضمر در خود آنها بود.

رهیافت فوکو به وجوه مختلف گفتار با رهیافت منطقیین و زبان‌شناسان نیز متفاوت بود، هرچند آنان نیز به گفتار به عنوان ابژه فی‌نفسه[4] نگاه می‌کنند. زبان‌شناس در جست و جوی فهم معنای عبارات و اظهارات است و منطقی به شرایطی نظر دارد که استدلال معتبر به معنای اخذ نتیجهٔ صحیح از مقدمات صحیح را ممکن می‌سازد. اما فوکو در پی یافتن پاسخ به این پرسش بود که چه شرایطی در هر زمانهٔ خاص موجب می‌شود گونه‌های خاصی از گفتارها به کار برده شوند و رواج یابند و درعوض بسیاری دیگر از عبارات و اظهاراتی که هم از نظر قواعد دستور زبان و هم از حیث اصول منطقی صحیح‌اند مورد استفاده قرار نگیرند و مغفول واقع شوند. به عنوان مثال ادب و آداب گفت‌وگو در خصوص مسائل اخلاق جنسی در میان مردم دورهٔ ویکتوریا در قیاس با اخلاف آنان در قرن بیستم تفاوت بیّن دارد و این تفاوت به خوبی در آثار ادبی این دو دوره مشهود است.

از نظر فوکو آنچه موجب بروز این‌گونه شکافها و خلأها در کاربرد زبان

---

1. Discursive 2. intentions 3. norm
4. thing–in–itself

می‌شود وجود صوری ضروری، ناخودآگاه و نامشخص، از اندیشه است که از قوانین دستوری یا منطقی مستقل‌اند و گویندگان آگاهانه یا ناآگاهانه **گزاره‌های** خود را با آنها مطابق می‌سازند. این صور که فوکو از آنها با اصطلاح «اپیستمه» یاد می‌کند به یادآورندهٔ ساختارها و سیستمهای خودمختار و مستقلی هستند که ساختگرایان در پی اکتشافشان بودند و آنها را هویت‌دهنده به مفهوم انسان و شکل‌دهنده به واقعیتهای بیرونی به شمار می‌آوردند.

فوکو به گزاره‌هایی که از این صور تبعیت می‌کنند نام **تشکلهای گفتاری**[1] داده است و در مطالعات تاریخی خود تشکلهای گفتاری علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و ستاره‌شناسی و زیست‌شناسی، دستور زبان، فقه‌اللغة و اقتصاد را به نیت شناخت قواعد حاکم بر آنها بررسی کرده است. وظیفهٔ تشکلهای گفتاری مشخص کردن و متمایز ساختن[2] گفتارهای مختلف از یکدیگر از طریق معین کردن وحدتی است که در هر گفتار برقرار است. هر تشکل گفتاری واجد چهار عنصر اساسی بدین شرح است: نخست، **ابژه** که گزاره‌ها[3] دربارهٔ آن هستند. دوم، وجه بیانی[4] که نشان‌دهندهٔ موقع و یا اهمیت و حجیت گزاره‌هاست. سوم، **مفاهیمی** که گزاره‌ها در قالب آنها صورتبندی شده‌اند. و بالاخره چهارم، **موضوعات** (تمها[5] و یا دیدگاههای نظری) که به توسط آنها بازگو می‌شود.

تشکلهای گفتاری تابع چهار مجموعه از قواعدند که هر یک از آنها منطبق است با یکی از عناصر مقوم تشکلهای گفتاری.

نخستین قسم از این قواعد که بر **تشکل ابژه** نظارت دارند بر سه گونه‌اند. اولین گونه مشتمل است بر کانونهای اجتماعی که اشیاء متعلق به تشکل گفتاری از آن ظهور می‌کنند. مثلاً در جامعهٔ مدرن کودکانی که رفتارشان با

---

1. Discursive Formation
2. individuation
3. énoncé
4. enunciative modality
5. themes

هنجارهای اجتماعی منطبق نیست بیمار روانی به شمار آورده می‌شوند و به شیئی که موضوع بحث روان‌درمانی است مبدل می‌گردند. به این ترتیب خانواده یک کانون اجتماعی به شمار می‌آید که مبنای ظهور ابژه مناسب تشکل گفتاری در حوزهٔ روان‌درمانی است. گونهٔ دوم از قواعد تشکل ابژه راجع است به اشخاصی که جامعه بدانان این اختیار و اقتدار را می‌بخشد که ابژه مورد نظر یک تشکل گفتاری را تعیین کنند. مثلاً پزشکان می‌توانند فردی راکه از سلامت برخوردار است بیمار روانی اعلام نمایند. قضات و یا اعضای نیروهای انتظامی و امنیتی نیز قادرند اشخاص بی‌گناه را در زمرهٔ مجرمان قلمداد کنند. سومین گونه از قواعد تشکل گفتاری ناظر است به خصوصیات و ویژگیهای جسمی یا روانی خود اشخاص که ممکن است آنان را به ابژه مورد بحث یک تشکل گفتاری مبدل سازد.

دومین قسم از قواعد حاکم بر تشکلهای گفتاری ناظر به تشکل وجوه بیانی است. وجه بیانی هر گزاره تابعی[1] از زمینه و ظرف یا متنی[2] است که گزاره از آن نشأت گرفته است. عوامل چندی در تعیین وجه بیانی تأثیر دارند. یکی از این عوامل عبارت است از حق اشخاص معین در استفاده از نوع گفتار و به‌کارگیری اصطلاحات ویژه. اهلِ حِرَف و تخصصهای گوناگون همگی حق اظهار نظر در حوزهٔ تخصصی خویش را تنها از آن خود و هم‌صنفانشان می‌دانند. عامل دیگر عبارت است نهاد معینی که گفتارهای معین از آن صادر می‌شود. این نهاد می‌تواند یک بیمارستان معتبر باشد و یا یک نشریهٔ علمی و نظایر آن. سومین عامل عبارت است از موقعیت فاعل شناسایی در قبال موضوع شناسایی مثل موقعیت معلم در برابر شاگردان و یا پزشک در برابر بیمار و یا قاضی در برابر متهم.

سومین قسم از قواعد تشکل گفتاری مربوط است به نحوهٔ شکل‌گیری

1. function 2. context

مفاهیم. به زعم فوکو، مفاهیم توسط مجموعهٔ پیچیده‌ای از قواعدی که افراد در به‌کارگیری گزاره‌ها مورد استفاده قرار می‌دهند مشخص می‌شوند. این قواعد بر سه گونه‌اند. اول، قواعدی که روابط منطقی و روش‌شناسانه نظیر تقدیم و تأخیر گزاره‌ها را مشخص می‌سازند. به عنوان نمونه این قواعد نحوهٔ سیر از گزاره‌های بیانگر مشاهدات مستقیم (تجربی) به‌گزاره‌های نظری (مربوط به هویات تئوریک) در یک علم خاص را معین می‌کنند. دوم، قواعدی که نوع رهیافت اشخاص در خصوص قبول یا رد گزاره‌ها را مشخص می‌سازند. و بالاخره، قواعدی که روشهای مختلفی را معین می‌کنند که برای تولید گزاره‌های تازه به‌کار گرفته می‌شود. مثلاً می‌توان گزاره‌ها را در جداول خاص جای داد و یا آنها را به زبانهای فرمال (ریاضی) ترجمه کرد و یا صورت خلاصه‌ای از آنها را مورد استفاده قرار داد و قس علیهذا.

چهارمین و آخرین قسم از قواعد تشکل گفتار مربوط به نحوهٔ شکل‌گیری استراتژی است. مقصود فوکو از استراتژی، یک نظریه یا تم خاص است که در درون یک تشکل گفتاری معین بسط پیدا می‌کند. تئوری تطور در چارچوب زیست‌شناسی، نظریهٔ وجود یک زبان اصلی که همهٔ زبانها از آن نشأت می‌گیرند در حوزهٔ علم زبان‌شناسی، دیدگاههای اقتصادی مارکس یا ریکاردو در قلمرو علم اقتصاد، همگی مثالهایی از «استراتژی» به معنای مورد نظر فوکو به شمار می‌آیند.[۱]

---

۱. از انواع چهارگانه‌ای که فوکو برای تشکلهای گفتاری برشمرده قسم دوم و تا حدودی قسم اول با کنش-گفتارهای آوستینی شباهت دارند. اما اقسام سوم و چهارم تقسیمات متفاوتی به شمار می‌آیند. شاید نزدیک‌ترین جنبهٔ تقسیم‌بندی فوکو به آنچه مورد نظر آوستین بوده در تأکید فوکو بر این نکته است که تأثیر گفتار به موقعیت گوینده و جایگاه ادای گفتار بستگی تام دارد: «گزاره‌هایی که در حوزهٔ علم پزشکی مطرح می‌شود نمی‌تواند توسط هر فرد [ولو فاقد تخصص] بیان گردد. ارزش این گزاره‌ها، میزان تأثیر آنها و حتی قدرت شفابخشی‌شان، و به طور کلی وجود آنها به عنوان گزاره‌های مربوط به حوزهٔ علم پزشکی، نمی‌تواند از موقعیت گوینده‌ای که از حق ادای آنها برخوردار است و می‌تواند برای آنها مدعی قدرت غلبه بر بیماری

اما عدم توجه فوکو به قواعد دقیق تحلیلهای نظری (یعنی اِعمال آن‌گونه دقتهایی که در میان متعاطیان فلسفه تحلیلی رایج است) و نیز ضعف ابزار تحلیلی که توسط وی به‌کار گرفته شده، از همان ابتدا کاوشهای وی را با تناقضهای درونی همراه ساخته است.

از جمله نقایص بارز در تحلیلهای فوکو (قطع نظر از صحت و اعتبار یافته‌های تاریخی وی و یا اعتبار متون و اسناد بررسی شده توسط او) کاربرد غیرمتلائم و نایکنواخت مفهوم اساسی **گزاره**[۱] است. فوکو که سه بخش از کتاب باستان‌شناسی معرفت را به توضیح و تبیین مفهوم گزاره از دیدگاه خود اختصاص داده، گزاره را نه به معنای **جمله**[۲] که واحد کار دستور زبان‌شناسان است به‌کار می‌برد و نه به معنای **قضیه**[۳] که ابزار دست منطقیین است. وی در عین حال تأکید می‌کند که مقصودش از گزاره همان مفهوم **کنش-گفتار**[۴] که فلاسفه تحلیلی انگلیس به‌کار گرفته‌اند نیست.[۵] اما تماس و تبادل نظرهای بعدی او با برخی از فلاسفهٔ امریکایی ظاهراً سبب شد تا از این قول آخر اعراض کند. در نامه‌ای خطاب به جان سرل[۶] فیلسوف زبان امریکایی، فوکو تأکید کرد که مقصودش از گزاره[۷] همان مفهوم **کنش-گفتار** بوده که جان آوستین[۸] فیلسوف زبان انگلیسی وضع کرده است و از این بابت که در کتاب باستان‌شناسی معرفت تصریح کرده بوده که گزاره، کنش-گفتار نیست ابراز تأسف کرد.[۹] اما مشکل این‌جاست که علی‌رغم این تصریح، گزارهٔ فوکویی تنها شباهتی سطحی، و نه تمام‌عیار، با کنش-گفتار آوستینی دارد، و به علاوه

← و مرگ گردد، جدا شود». (باستان‌شناسی معرفت، ص ۵۱)

۱. در فرانسه، énoncé در انگلیسی، statement.

2. sentence 3. proposition 4. speech act

۵. باستان‌شناسی معرفت، ص ۸۳.

6. Searle 7. énoncé 8. Austin

۹. ر.ک: میشل فوکو: ماورای ساختگرایی و هرمنیوتیک، صص ۴۵ـ۴۷.

فوکو گزاره را به این معنای تازه نیز به طور متلائم و هماهنگ در تألیفات خود به کار نمی‌برد.[۱]

آوستین سه جنبه را در کنش-گفتارها تمییز داده است. نخست، **کنشهای لوکیوشنری**[۲] که مقصود از آن اظهار عباراتی است که معنا و مصداق دارند. دوم، **کنشهای ایلوکیوشنری**[۳] یعنی اظهار عباراتی که ادای آنها معادل بیان گزاره‌ها یا ایراد اخطارها و صدور فرامین و طرح پرسشها و نظایر آن است. و بالاخره سوم، **کنشهای پرلوکیوشنری**[۴] که عبارت است از ایجاد تأثیر خاصی در شنونده از طریق اظهار مطالب. مثلاً مطلع ساختن شنونده یا منصرف کردن او یا متعجب ساختن وی و نظایر آن.[۵]

اگر énoncé را به معنای کنش-گفتار بگیریم در آن صورت با قضیه[۶]

---

۱. علی‌رغم تأکیدی که فوکو بر تفاوت میان «قضیه» و «گزاره» دارد گهگاه هم در نظم چیزها و هم در باستان‌شناسی معرفت واژهٔ قضیه را به معنای گزاره به کار می‌برد. به عنوان نمونه نگاه کنید به نظم چیزها، ص ۱۰؛ باستان‌شناسی، ص ۱۰۳. دریفوس و رابینو در ماورای ساختگرایی و هرمنیوتیک پیشنهاد کرده‌اند برای جلوگیری از اشتباهی که به واسطهٔ کاربرد غیرمتلائم و ناسازگار واژهٔ «گزاره» از سوی فوکو پدید می‌آید به واحد زبانی مورد نظر او نام کنش-گفتار جدی *serious speech act* اطلاق شود. اما این راه حل نیز همچنان‌که در متن اشاره خواهد شد نمی‌تواند به نحو خرسندکننده‌ای مشکل را بر طرف کند.

2. Locutionary Acts. 3. Illocutionary Acts

4. Perlocutionary Acts

۵. مثالهای ذیل نمونه‌هایی از کنش-گفتارهای سه‌گانهٔ مورد نظر آوستین‌اند: ایراد این بیت زیبا توسط حافظ «قلندران حقیقت به نیم جو نخرند / قبای اطلس آن‌کس که از هنر عاری است» مثالی از یک کنش لوکیوشنری است. ذکر سوگندی که رؤسای جمهور در مراسم تحلیف بر زبان می‌رانند «من به‌کتاب آسمانی سوگند می‌خورم که در انجام وظایف قانونی خود کوشا باشم» نمونه‌ای از یک کنش ایلوکیوشنری است، و بیان عبارت مشهور «شاه باید برود» به وسیلهٔ مرحوم امام خمینی که منجر به تداوم خیزش مردمی شد، نمونه‌ای از کنش پرلوکیوشنری است. آوستین نظریهٔ کنش-گفتار را در کتاب ذیل مورد بحث قرار داده است:

G. L. Austin, [1962], *How to Do Things with Words, Oxford, Clarendon.*

6. proposition

تفاوت پیدا می‌کند. قضایا، کنش-گفتار نیستند بلکه معانی‌ای هستند که توسط گزاره‌ها القاء می‌شوند. قضایا در عین حال محملهای صدق و کذب[۱] نیز به شمار می‌آیند حال آنکه کنش-گفتارها نوعی رویداد محسوب می‌شوند و به این اعتبار در روابط علی و معلولی وارد می‌گردند و برخلاف قضایا ربط مستقیم با روابط منطقی ندارند.

تأمل در شیوهٔ فوکو و نحوهٔ استفادهٔ او از اصطلاح «گزاره»[۲] نشان می‌دهد که او در نظر داشته واحد مفهومی تازه‌ای پیشنهاد کند که بتواند از آن هم در بررسی اَشکالِ گفتاری اندیشه بهره بگیرد و هم در بررسی اَشکالِ غیرگفتاری، که در برگیرندهٔ فعالیتهای اجتماعی نیز هست. اما تفاوت این دو مقوله، کاربرد متلائم واحد پیشنهادی را با مشکل روبرو ساخت.

در خصوص ابزار تحلیلی فوکو در پروژهٔ باستان‌شناسی نیز چند نکتهٔ شایان توجه است. نخست آنکه تشکلهای گفتاری که به منظور مشخص ساختن گفتارها به نحو یگانه و متفرد و متمایز ساختن آنها[۳] معرفی شده‌اند به تنهایی از عهدهٔ انجام این وظیفه برنمی‌آیند. فوکو خود اذعان می‌کند که علاوه بر قواعدی که ذکر کرده عوامل دیگری نیز در مشخص ساختن گفتارها/گفتمانها نقش بازی می‌کنند. یکی از این عوامل روابط متنوع و متعدد میان قواعد چهارگانهٔ حاکم بر تشکل گفتاری است که می‌توانند به انحاء مختلف (که فوکو جزئیات آن‌را ذکر نمی‌کند) بر تشکلهای گفتاری تأثیری بگذارند.[۴] از این گذشته این روابط به تصریح فوکو روابطی ایستا و

---

1. truth–bearer 2. énoncé 3. individuation

۴. در پاسخ به این پرسش که قواعد چهارگانه چگونه می‌توانند یک سیستم منفرد از تشکلهای گفتاری را مشخص سازند فوکو می‌نویسد: «در واقع، سطوحی که به این ترتیب تعریف شده‌اند مستقل از یکدیگر نیستند... و برمبنای یک مجموعه از روابطِ سلسله‌مراتب‌وار عمل می‌کنند: میان تقسیم‌بندی اولیهٔ ابژه‌ها و شکل‌گیری استراتژیهای گفتار، یک مجموعه از روابط سلسله‌مراتب‌وار موجود است. اما این روابط در عین حال در یک جهت معکوس نیز با یکدیگر مرتبط‌اند». باستان‌شناسی معرفت، صص ۷۲_۷۳.

لایتغیر نیستند و نه‌تنها خود به نحو مستمر در حال تغییر هستند بلکه بر قواعد چهارگانهٔ مشخص‌کنندهٔ تشکلهای گفتاری نیز علی‌الدوام تأثیر می‌گذارند و آنها را تغییر می‌دهند. به این ترتیب این نکته روشن نمی‌شود که آیا مشخص ساختن گفتارها/ گفتمانها به نحو یگانه در چارچوب سیستم نظری باستان‌شناسی نظری امکان‌پذیر است یانه.[1]

اما یکی از نتایج مستقیم تأکید بر این امر که قواعد مشخص‌کنندهٔ گفتار و روابط میان آنها به نحو مستمر در حال تغییر هستند موجّه شدن نظریهٔ گسستگی گفتار (گفتمان) و وجود شکافهای اپیستمیک در میان گفتارها/ گفتمانهای دوره‌های مختلف است: اگر گفتارها/ گفتمانها به درجه‌ای که فوکو مدعی است نسبت به تغییر عوامل مشَکّله‌شان حساس باشند در آن صورت اندک تغییر در هر یک از این عوامل متعدد، گفتار / گفتمان تازه‌ای را پدید می‌آورد که با گفتار / گفتمان قبلی فاقد ارتباط خواهد بود.

نکتهٔ مهم دیگر که در رهیافت باستان‌شناسانهٔ فوکو به چشم می‌خورد آن است که وی به شیوهٔ ساختگرایان، چنان‌که از نخستین مشخصه‌ای که برای تشکل گفتار ذکر کرده آشکار است، مدعی است که امور و چیزهایی که گفتار / گفتمان به آنها راجع می‌شود توسط خود گفتار / گفتمان برساخته[2] می‌شود:

> بیماری روانی، برساخته‌شده توسط همهٔ چیزهایی است که در گزاره‌هایی که آن‌را نام برده، تقسیم‌بندی کرده، توصیف نموده، (و) سیر تحولش را مورد بررسی قرار داده‌اند، ذکر شده است.[3]
>
> کلمات و چیزها عنوان... اثری است که... در نهایت وظیفهٔ کاملاً متفاوتی

---

۱. در این زمینه به خصوص نگاه کنید به فصل هفتم از بخش دوم باستان‌شناسی معرفت تحت عنوان «ملاحظات و نتایج» که در واقع جمع‌بندی فوکو از قواعدی است که برای مشخص ساختن تشکلهای گفتاری معرفی کرده است.

2. construct

۳. باستان‌شناسی معرفت، ص ۳۲.

را آشکار می‌سازد. این وظیفه دیگر مشتمل بر تلقی گفتار به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها... نیست، بلکه [مشتمل است بر] شیوه‌هایی که به نحوی سیستماتیک اشیایی را که از آن سخن می‌گویند شکل می‌دهند.[۱]
... اپیستمهٔ جدید... یعنی اپیستمه‌ای که در حوالی پایان قرن هجدهم شکل گرفت و هنوز نقش زمینه و ظرف محصل معرفت ما را بازی می‌کند، ... وجه وجودی خاص انسان... را قوام بخشید...[۲]

اعتقاد فوکو به برساخته شدن واقعیات توسط زبان یا گفتار، رهیافت باستان‌شناسانهٔ وی‌را علی‌رغم مدعای وی در خصوص جست‌وجو برای دستیابی به ملاکهای عینی برای ارزیابی گفتار (چنان‌که مرسوم ساختگرایان بوده) به سمت نوعی ایده‌آلیسم زبانی[۳] سوق داده است.[۴] ایده‌آلیسم زبانی که واقعیت را برساختهٔ سیستمهای گفتار می‌داند یکی از انواع ایده‌آلیسم مفهومی[۵] است. ایده‌آلیستهای مفهومی برخلاف ایده‌آلیستهای انتولوژیک کل واقعیت خارجی را ساختهٔ ذهن به شمار نمی‌آورند بلکه به شیوهٔ کانت میان عالم نومن و عالم فنومن تمایز قایل می‌شوند و مدعی هستند که فاعل شناسایی صرفاً به عالم پدیدارها دسترسی دارد و این دسترسی نیز منحصراً از طریق سیستمها یا چارچوبهای مفهومی ساختهٔ خود وی امکان‌پذیر است. بر اساس این نظریه، واقعیت فی‌نفسه، تودهٔ بی‌شکلی است که در غیاب مفاهیمی که از سوی افراد برای تحدید آنها به کار برده می‌شود فاقد تشخص و عینیت است. هر چیز در عالم پدیدارها (اعم از عالم طبیعت و جوامع انسانی)

---

۱. همانجا، ص ۴۹. ۲. نظم چیزها، ص ۳۸۵.
3. linguistic idealism
۴. فوکو در باستان‌شناسی معرفت، ص ۱۶ تأکید دارد که هدفش ارائهٔ یک روش تحلیلی است که به‌کلی فاقد هر نوع رهیافت انسان‌مدارانه Anthropologicalism است. باستان‌شناسی معرفت، ص ۳۲.
5. conceptual Idealism

تنها در ارتباط با یک سیستم مفهومی معین واقعیت پیدا می‌کند. در غیاب سیستمهای مفهومی و بدون فعالیت مفهوم‌سازی ذهن هیچ امر خاصی در عالم موجود نخواهد بود. اشیاء و امور و فرایندها در پرتو دیدگاه[۱] و منظری[۲] که ناظر شناسایی اتخاذ و اختیار می‌کند هویت می‌یابند. به قول نیکلاس رِشر[۳] فیلسوف علم سرشناس امریکایی که زمانی از مدافعان این دیدگاه به شمار می‌رفت در غیاب سیستمها یا چارچوبهای مفهومی[۴] «با عالمی روبرو خواهیم بود که در آن از افراد و امور جزیی و خاص خبری نیست... یک صندلی تنها در ارتباط با یک چارچوب مفهومی هویت پیدا می‌کند... هویت آن، و بنابراین **خود آن** به عنوان یک فرد خاص، محدود به چارچوب مفهومی است.»[۵]

جامعه‌شناسی معرفت یکی از حوزه‌هایی است که در آن تأثیر ایده‌آلیسم مفهومی به خصوص در صورت زبانی این نظریه به خوبی مشاهده می‌شود. جامعه‌شناسان معرفت، به درجات مختلف از حیث تأکید و ابرام، از این نظریه دفاع می‌کنند که واقعیت، آن‌گونه که برای فاعل شناسایی شناخته می‌شود، برساختهٔ اجتماع است. به قول برونو لاتور[۶] و استیو وولگار[۷] از نمایندگان اصلی مکتب پاریس[۸]، عالم واقعی علت و منشأ فهم علمی ما از واقعیت نیست بلکه نتیجه و معلول آن به شمار می‌آید: «فعالیت علمی "دربارهٔ طبیعت"، نیست بلکه نبردی بی‌امان برای **برساختن واقعیت** است.»[۹] از دیدگاه

1. Point of view 2. perspective 3. Rescher
4. conceptual schemes
۵. نیکلاس رشر، ایده‌آلیسم مفهومی، ص ۱۱۷. N. Rescher [1973] *Conceptual Idealism*, Oxford) در خصوص ایده‌آلیسم زبانی فوکو نگاه کنید به ماورای ساختگرایی و هرمنیوتیک.
6. Bruno Latour 7. Steve Woolgar 8. Paris School
۹. لاتور و وولگار، زندگی آزمایشگاهی: برساختن اجتماعی واقعیتهای علمی، ص ۲۴۳.
Bruno Latour and Steve Woolgar [1979], *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London Sage Publications.

جامعه‌شناسان معرفت هر نوع معرفتی، خواه معرفت علمی و خواه دیگر انواع معرفت، محصول شرایط اجتماعی خاصی است که شخص در آن حضور دارد. بنیانگذاران مکتب ادینبورو[1] به عنوان نمونه از این دیدگاه افراطی دفاع می‌کنند که حتی حقایق منطقی و ریاضی نیز تابع تفاسیر جامعه‌شناسانه است:

> منطق... توده‌ای از عملیات مکرر اعتباری،[2] تصمیمات، محدودیتهای عملی، احکام و قضاوتها، کلمات قصار، و قواعد دلخواهانه[3] است. فقدان آشکار عدم ضرورت در پذیرش مفروضات آن یا قبول تعاریف عجیب و پیچیدهٔ آن، نکته‌ای است که می‌باید توجه هر ناظر خوش‌بینی را به خود جلب کند. چرا باید مفهوم «استلزام» راکه برمبنای آن می‌توان از یک تناقض هر قضیه‌ای را نتیجه گرفت، قبول کرد. چه دلیل موجهی برای پذیرش سیستمهای منطقی‌ای وجود دارد که [استفاده از آنها] مستلزم انحراف اساسی و سیستماتیک از کاربرد متعارف و عادی کلمات مهمی مانند «اگر»، «آن‌گاه»، و «و» است؟ ویژگی الزام‌کنندهٔ منطق، به عنوان یک مجموعه از اعتبارات و سنتهای دشوارفهم و دیریاب، از شمار معینی از اَغراضی که به نحوی محدود و مقید تعریف شده‌اند و از عادات و کاربردهای نهادی‌شده منتج می‌شود.»[4]

ایده‌آلیسم مفهومی که در همهٔ انحاء آن شناخت را تابع نظرگاههای فاعلان شناسایی می‌داند و از این‌رو مدافع نسبی‌گرایی است، با نظریهٔ صدق به معنای

---

1. Edinburgh School
2. conventional routines
3. *ad hoc*

۴. بری بارنز و دیوید بلور، نسبی‌گرایی، اصالت عقل و جامعه‌شناسی معرفت، ص ۴۵.
Barry Barnes and David Bloor «Relativism, Rationalism and Sociology of Knowledge» in *Rationality and Relativism* edited by Martin Holis and Steven Lukes, Basil Blackwell, 1982, p. 45.

مطابقت با واقع[۱] مخالف است و از نظریه‌های غیر رئالیستی صدق دفاع می‌کند. رشر فی‌المثل تأکید می‌ورزد: «... چون ما هیچ درک مستقلی از واقعیت [جدا از آنچه توسط تئوریها به ما داده می‌شود] نداریم، بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم آن است که یک سیستم متلائم مفهومی و یک چارچوب نظری سازگار[۲] **دربارهٔ** واقعیت بسازیم... اتخاذ این رهیافت، عملاً به معنای رها کردن نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع و پذیرش نظریهٔ صدق به معنای تلائم میان آراء[۳] است...».[۴]

ایده‌آلیسم زبانی فوکو، هم در اعتقاد وی به برساخته شدن واقعیت توسط گفتار متجلی است و هم در انکار نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع و پذیرش این دیدگاه که صدق برساختهٔ سیستمهای مفهومی است. فوکو برای بیان این نکته اصطلاح خاص و غیرمتعارف «واقع‌شده در درون صدق»[5] را از معلم خود کانگیلم به وام می‌گیرد.[۶] وی با اشاره به نظریهٔ مندل می‌گوید:

> مردم از این نکته در شگفت‌اند که چگونه گیاه‌شناسان و زیست‌شناسان قرن نوزدهم نتوانستند صدق گزاره‌های [نظریهٔ] مندل را مشاهده کنند. اما دلیل این امر دقیقاً آن بود که مندل از اشیایی صحبت کرد، روشهایی را به کار گرفت و خود را در درون چارچوب نظری‌ای قرار داد که به کلی برای زیست‌شناسی آن‌زمان بیگانه بود... سخن مندل صادق بود اما در درونِ صدق گفتار زیست‌شناسی معاصر وی جای نداشت؛ مطلب به سادگی از این قرار بود که اشیا و مفاهیم زیست‌شناسی آن زمان بر وفق آراء مندل شکل نمی‌گرفتند. پیش از آن که مندل بتواند وارد صدق شود [کذا فی الاصل] و غالب قضیه‌های [علمی]اش ظاهر دقیقی به خود بگیرند، لازم

1.correspondence. 2. coherent 3. coherent theory of truth

۴. رشر، مدرک سابق، ص ۱۷۰ـ۱۷۱.

5. Within the true = dans le vrai

۶. کانگیلم، عادی و غیرعادی.

بود تغییری جامع در موازین و معیارها، در استفاده از مجموعهٔ کاملاً جدیدی از اشیاء در زیست‌شناسی پدید آید.[1]

نکته‌ای که فوکو در نظر دارد در واقع بیانی از همان تز مشهورِ قیاس‌ناپذیری یا عدمِ امکان مقایسه و سنجش محتوای نظریه‌های رقیب[2] است که مورخ-فیلسوفان علم مانند کوهن و فایرابند، تحت تأثیر دیدگاههای ویتگنشتاین و روان‌شناسی مکتب گشتالت، مطرح ساختند و رواج عامی در میان جامعه‌شناسان و به خصوص جامعه‌شناسان معرفت پیدا کرد. برمبنای این تز، هر نظریهٔ رایج علمی دیدگاه خاصی را به معتقدان به آن نظریه القا می‌کند و واقعیات را به شیوهٔ خاصی شکل می‌دهد به‌گونه‌ای که صدق به صورت امری درمی‌آید که تنها در درون آن نظریهٔ خاص مفهوم پیدا می‌کند. اگر نظریه‌ای در جامعه پذیرفته نشده باشد دعاوی صدق آن نیز مورد قبول واقع نمی‌شود زیرا معتقدان به نظریهٔ رقیب در عالم دیگری که توسط سیستم مفهومی خاص آن نظریه شکل گرفته زندگی می‌کنند و نمی‌توانند جهان را به‌گونه‌ای که نظریهٔ جدید می‌گوید رؤیت کنند. کوهن در ساختار انقلابهای علمی می‌نویسد:

به یک معنا که قادر نیستم آن‌را بیشتر توضیح دهم، مدافعان پارادایمهای رقیب فعالیتهای خود را در عوالم مختلفی به انجام می‌رسانند. یکی [از این عوالم] حاوی اجسام مقیدی است که به آرامی سقوط می‌کنند، [در] دیگری آونگها حرکات خود را بارها و بارها تکرار می‌نمایند. در یکی، محلولها مرکب به شمار می‌آیند، در دیگری مخلوط. یکی [از این دو عالم] محدود به فضایی مسطح است، و دیگری در یک فضای خمیده جای دارد. دانشمندانی که در این عوالم مختلف فعالیت می‌کنند وقتی از یک نظرگاه واحد در یک راستای واحد نظر می‌کنند چیزهای مختلفی را می‌بینند.[3]

---

۱. «گفتار دربارهٔ زبان»، مندرج در باستان‌شناسی معرفت، ص ۲۲۴.

2. incommensurability

۳. تامس کوهن، ساختار انقلابهای علمی، چاپ اول [۱۹۶۲]، ص ۱۴۹.

فایرابند نیز مسألهٔ عدم امکان مقایسهٔ نظریه‌ها را مورد تأکید قرار داده است و بر این نکته انگشت گذارده که نظریهٔ علمی «جهان خاصی» برای معتقدان خود می‌آفریند:

... ما یقیناً نمی‌توانیم این را مفروض بگیریم که دو نظریه قیاس‌ناپذیر[1] با یک واقعیت عینی واحد و یکسان سر و کار دارند (قبول این فرض مستلزم مفروض گرفتن این نکته است که این دو نظریه به شرایط عینی یکسانی ارجاع[2] می‌کنند. اما چگونه می‌توان اظهار داشت که «آنها هر دو» به شرایط یکسانی ارجاع می‌کنند در حالی که «آنها هر دو» هیچ‌گاه با یکدیگر افادهٔ معنی نمی‌کنند. از این گذشته، گزاره‌های مربوط به اینکه چه چیزی ارجاع می‌کند و چه چیزی ارجاع نمی‌کند را تنها زمانی می‌توان مورد بررسی قرار داد که چیزهایی که ارجاع به آنها صورت گرفته به نحوی صحیح توصیف گردند، اما در این صورت دوباره همان مشکل با قوت بیشتری رخ می‌نماید.) بنابراین اگر بخواهیم فرض کنیم که آنها [نظریه‌ها] با هیچ چیز سر و کار ندارند، باید این را قبول کنیم که آنها با عوالم مختلفی سر و کار دارند و قبول کنیم که تغییر (از یک عالم به عالم دیگر) با منتقل شدن از یک نظریه به نظریهٔ دیگر صورت می‌پذیرد. البته نمی‌توانیم بگوییم که این انتقال به علت آن تغییر انجام شده است... ما این فرض را که جهانی عینی وجود دارد که از فعالیتهای شناخت‌شناسانهٔ ما تأثیر نمی‌پذیرد کنار می‌گذاریم، و تنها هنگامی که در چارچوب یک دیدگاه خاص قرار داریم بدان استناد می‌جوییم. [در درون این چارچوب] این نکته را اذعان می‌کنیم که فعالیتهای شناخت‌شناسانهٔ ما می‌تواند تأثیری قاطع حتی بر استوارترین بخشهای کیهان‌شناسی ما داشته باشد ــ این فعالیتها ممکن است سبب شوند که خدایان به‌کلی محو گردند و جای آنها را توده‌های اتم [متحرک] در فضای خالی اشغال کند.[3]

→ Norwood Hanson [1958], *Patterns of Discovery,* Cambridge, Cambridge University Press.

1. incommensurable
2. refer

۳. پل فایرابند، علم در یک جامعهٔ آزاد، ص ۷۰.

Paul Feyerabend [1978], *Science in a Free Society*, London, New Left Books.

نظریهٔ عدم امکان مقایسهٔ محتوای نظریه‌های رقیب چنان‌که بسیاری از فلاسفهٔ رئالیست نشان داده‌اند، نظریهٔ موجهی نیست: علاوه بر آنکه شواهد فراوانی از تاریخ علم بر نقض این تز دلالت دارد، این نظریه با اِشکالات منطقی و فلسفی فراوانی نیز همراه است. از این گذشته این نکته که نویسندگانی نظیر کوهن و فایرابند موفق به بررسی وجوه اختلاف و تفاوت میان نظریه‌هایی شده‌اند که با دیدگاههای قرن‌بیستمی خود آنان به‌کلی متفاوت بوده، حاکی از آن است که مقایسه میان نظریه‌های رقیب غیرممکن نیست.[۱]

اما دیدگاه فوکو با مشکلی مضاعف مواجه است: وی از یک‌سو با مشکلاتی روبروست که دامنگیر نسبی‌گرایانی نظیر کوهن و فایرابند و جامعه‌شناسان معرفت است، و از سوی دیگر با دشواریهایی دست به‌گریبان است که از رهگذر اتخاذ مواضعی شبیه مواضع ساختگرایان برایش بروز کرده است.

از یک‌سو قول به برساخته شدن امور و اشیاء توسط گفتار و طرد صدق به معنای مطابقت با واقع و تأکید بر این نکته که گفتار هر دوره محصول

۱. برای بررسیهای نقادانه از آراء کوهن و فایرابند از جمله نگاه کنید به:
I. Lakatos and A. Musgrave (eds.) [1970], *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
Frederick Suppe (ed) [1977], *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, University of Illinois Press.
نویسندگان رئالیست در بحثهای خود در خصوص مسألهٔ مقایسهٔ محتوای نظریه‌ها این نکته را مدلل می‌کنند که محفوف بودن مشاهدات به نظریه‌ها theory ladenness of observations و اینکه عالم را نمی‌توان فارغ از یک دیدگاه یا منظر مفهومی خاص نظر کرد، مانعی بر سر راه تصحیح شناختها و فهم دیدگاههای رقیب و قضاوت نقادانه دربارهٔ آنها و نیز بررسی نقادانه دیدگاه مختار خود شخص به شمار نمی‌آید. در همهٔ این موارد واقعیت بیرونی همچون یک معیار راهنما، در هر مرحله شناختهای نادرست را تصحیح می‌کند.

اپیستمهٔ خاص آن دوره است و میان اپیستمه‌های مختلف گسست و شکاف[۱] برقرار است رهیافت فوکو را دچار تناقضی درمان‌ناپذیر می‌سازد: اگر اپیستمه‌های مختلف با یکدیگر بی‌ارتباط‌اند و ملاک صدق و کذب مستقل از گفتار هر دوره وجود ندارد، در آن صورت پروژهٔ باستان‌شناسی به هیچ روی نمی‌تواند مفید کوچک‌ترین فایده‌ای باشد چراکه باستان‌شناس نیز در چمبر اپیستمه‌ای خاص گرفتار است و علی‌التعریف نه قادر است به قضاوت دربارهٔ گفتارهای مربوط به اپیستمه‌های دوره‌های گوناگون بپردازد و نه آنکه حتی از صحت یافته‌های باستان‌شناسانهٔ خود دم بزند.

از سوی دیگر فوکو که قصد داشت همچون یک باستان‌شناس به بررسی تشکلهای گفتاری ادوار مختلف بپردازد ناگزیر بود روشی را مورد استفاده قرار دهد که نیازمند فهم و ادراک شرایط «درونی»[۲] حاکم بر گفتارها نباشد بلکه به وی اجازه دهد همان‌گونه که یک باستان‌شناس اشیاء بازمانده از دوران گذشته را وارسی و معاینه می‌کند بی‌آنکه در نحوهٔ زیست[۳] اقوام پیشین شریک باشد، از بیرون به بررسی تشکلهای گفتاری بپردازد. این روش همان‌طور که برخی از نویسندگان مدافع دیدگاههای فوکو یادآور شده‌اند مستلزم کنار گذاردن دو مفهوم «صدق» و «معنا» بود.[۴] به این ترتیب فوکو در مقام یک باستان‌شناس گفتارها و تشکلهای گفتاری نه‌تنها ناگزیر بود که در این خصوص که آیا گزاره‌ای واقعاً صادق است یا نه، موضعی بی‌طرف اتخاذ کند، که از آن بالاتر ناچار بود در این خصوص که آیا یک دعوی صدق خاص اساساً واجد معنی است یا نه، و آیا می‌توان از صدق گزاره‌ها صرف‌نظر از زمینه و ظرف و متن[۵] آنها سخن گفت، نیز بی‌طرف باقی بماند. اما کنار گذاردن

---

1. incommensurability 2. internal 3. form of life

۴. دریفوس و رابینو، ماورای هرمنیوتیک و ساختگرایی، صص ۴۹، ۵۹، و فصل چهارم به خصوص صص ۸۴ـ۱۰۲.

5. context

صدق و معنا به بروز مشکلاتی غیرقابل حل برای پروژهٔ باستان‌شناسی منجر گردید:

آیا توصیف محض [یافته‌های باستان‌شناسانه] امکان‌پذیر است؟ آیا هیچ نوع تفسیری در انتخاب مقولات توصیفی به‌کار نرفته است؟ آیا نمی‌باید بتوانیم این پرسش را مطرح سازیم که: این توصیفاتِ [از گذشته] دقیق‌اند یا تحریف‌شده؟ اما آیا خود این پرسش به معنای مطرح ساختن مفهوم صدق نیست؟ نظیر همین معضلات با توجه به [مفهومِ] معنی رخ می‌نماید. باستان‌شناس مجبور نیست دل‌مشغول این موضوع باشد که تفسیرش ممکن است با واقع شدن در یک افق وسیع‌تر صورت نسبی به خود بگیرد. اما در این صورت، اگر باستان‌شناس از خارج از هر نوع افق مفهوم بودن سخن می‌گوید چگونه گفتار خود وی می‌تواند واجد معنی باشد؟[1]

۳ـ۲. فوکو و مفهوم صدق (تأثیر نیچه)

فوکو که در سال ۱۹۶۶ به عنوان استاد مدعو به تونس رفته بود در سال ۱۹۶۸ و پس از خاتمهٔ وقایع ماه مهٔ آن سال و شورش گستردهٔ دانشجویان در فرانسه که تأثیری عمیق در روحیهٔ وی و بسیاری دیگر از روشنفکران فرانسوی باقی گذارد به پاریس بازگشت و به عنوان سرپرست دپارتمان فلسفه در دانشگاه جدیدالتأسیس ونسان[2] شروع به تدریس نیچه کرد. این آشنایی دوباره با آراء نیچه سبب شد تا وی به تدریج تحت تأثیر اندیشه‌ها و شیوهٔ تفلسف فیلسوف آلمانی قرار گیرد و از جاذبهٔ ساختگرایی دور شود. انس عمیق فوکو با آراء نیچه تأثیر خود را در دیدگاههای دورهٔ سوم تحول فکری فوکو به خصوص در حوزهٔ مفهوم صدق و ارتباط آن با تز قدرت آشکار ساخته است. خود فوکو در مواضع مختلف از تأثیر نیچه به صراحت یاد کرده است. به عنوان

---

۱. همانجا، صص ۸۵ـ۸۶.

2. Vincennes

نمونه در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۶۹ فوکو یادآور شده است که:

این نیچه بود که بر روابط قدرت به عنوان مسألهٔ اصلی در گفتار فلسفی تصریح کرد، حال آنکه مسألهٔ اصلی برای مارکس روابط تولید بوده است. نیچه فیلسوف قدرت است، اما او موفق شد دربارهٔ قدرت بدون محدود کردن خود در چارچوب یک نظریهٔ سیاسی خاص بیندیشد... اگر می‌خواستم خودنمایی کنم می‌باید «تبارشناسی اخلاق»[۱] را به عنوان تیتر کلی آنچه اکنون در حال انجام آن هستم برمی‌گزیدم.[۲]

و در مصاحبه‌ای دیگر:

رابطهٔ من با نیچه، یا دین من به نیچه، عمدتاً منبعث از متونی است که نیچه در حوالی سال ۱۸۸۰ نوشته و در آنها مسألهٔ حقیقت (صدق)، تاریخ حقیقت و ارادهٔ معطوف به حقیقت محور اصلی کارش بوده‌اند.[۳]

بنابراین برای بررسی رأی فوکو در خصوص صدق (حقیقت)، اشاره‌ای مختصر به نظر نیچه در این خصوص خالی از فایده نخواهد بود.

نیچه علاقه‌ای به بحث در خصوص تئوریهای صدق ندارد. او تأکید دارد که در بند درستی و نادرستی آراء و تحری حقیقت نیست و اساساً منکر وجود حقیقت به معنای امر مطابق با واقع است:

نادرست بودن یک قضاوت ضرورتاً خرده‌ای بر آن قضاوت به شمار نمی‌آید.[۴]

نه! این ذائقهٔ بد، این ارادهٔ معطوف به صدق، به «حقیقت به هر قیمت»، این

---

۱. نام کتاب نیچه.

۲. به نقل از آلن شرایدن Alan Sheridan در کتاب میشل فوکو: ارادهٔ معطوف به حقیقت، ص ۱۱۶.

Alan Sheridan [1980], *Michel Foucault: The Will to Truth,* Tavisock Publications.

۳. کریتزمن، ص ۳۲.

۴. فریدریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ص ۴، *Beyond Good and Evil,* Walter Kaufmann [1989]

دیوانگی جوانسرانه در عشق به حقیقت-جاذبه و افسون خود را برای ما از دست داده‌اند.[۱]

نه «روح» وجود دارد نه عقل نه قدرت تفکر نه خودآگاهی نه اراده و نه حقیقت (صدق).[۲]

خود نیچه اذعان می‌کند که به مفهوم «صدق یا حقیقت» به عنوان ابزاری شعارگونه برای فریفتن نظر می‌کند و عنداللزوم حتی آن‌را نیز کنار می‌گذارد:

یک فریبکاری قدرتمند به نفع ما در کار است، قدرتمندترین فریبکاری‌ای که تاکنون پدید آمده ــ فریبکاری صدق ــ «صدق؟» چه کسی این واژه را به من تحمیل کرده است؟ اما من آن‌را طرد می‌کنم: اما من از این واژه پرافتخار نفرت دارم: نه، ما حتی به این واژه نیز نیازی نداریم: ما حتی بدون مددگیری از صدق پیروز خواهیم شد و به قدرت دست خواهیم یافت. سِحری که به نفع ما در نبرد است، چشم ونوسی که حتی دشمنان ما را افسون می‌کند و آنان را نابینا می‌سازد، جادوی افراط، و فریبی است که از سوی هر آنچه افراطی است اِعمال می‌شود: ما بی‌اخلاقها ــ افراطی‌ترین افراد هستیم.[۳]

نیچه که پدیدارگرا و تجربی‌مسلک است معتقد نیست که باورهای ما حاکی از واقعیاتی ماورایی هستند بلکه باور[۴] را صرفاً نوعی ابزار بقا به شمار می‌آورد که به فرد اجازه می‌دهد تا عالم را در جهت منافع خود مورد استفاده قرار دهد:

... یک باور، هر قدر هم که برای حفظ یک نوع ضرورت داشته باشد، هیچ

۱. فریدریش نیچه، دانش طربناک، مقدمه، ص ۴، *The Gay Sciences*, trans. W. Kaufmann [1969]

۲. فریدریش نیچه، ارادهٔ معطوف به قدرت، ص ۴۸۰، *The Will to Power*, trns. W. Kaufmann

۳. همانجا، ص ۴۹۳.

4. Belief

ربطی با صدق و حقیقت ندارد.[۱]

صدق، آن نوع خطاست که بدون آن یک گونهٔ حیاتی خاص نمی‌تواند زندگی کند. ارزش حیات [است که] نهایتاً تعیین‌کننده است.[۲]

نیچه بر این باور است که هر کس که عالم را توصیف می‌کند در واقع به دیگران می‌گوید عالم را آن‌گونه بنگرند که او می‌بیند و به این ترتیب در یک شکل زندگی خاص[۳] با او شریک شوند. به اعتقاد نیچه، افراد نظمهای از پیش موجود را کشف نمی‌کنند بلکه نظمی را که خود اراده کرده‌اند بر عالم تحمیل می‌کنند. و عالم چیزی نیست جز تودهٔ مواج و بی‌شکل احساسات و داده‌های حسی و تجربی. اتخاذ این دیدگاه از سوی نیچه، موضع او را به مواضع ایده‌آلیستهای مفهومی که پیشتر مورد اشاره قرار گرفتند شبیه می‌سازد. به این ترتیب نیچه در عِداد فلاسفه‌ای جای می‌گیرد که قایل به برساختن[۴] واقعیت هستند و با مفهوم صدق به معنای انطباقِ یافته‌های فاعل شناسایی با واقعیات مستقل از ذهن و زبان و قرارداد افراد، مخالف‌اند:

«صدق/حقیقت» چیزی نیست که از پیش موجود باشد، چیزی که بتوان آن‌را یافت یا کشف کرد ـ بلکه چیزی است که می‌باید آن‌را خلق کرد و چیزی است که به فعالیت ما معنا می‌دهد.[۵]

یکی از دلایل مشوق نیچه برای رد مفهوم صدق آن است که به نظر او عامه از مفهوم صدق برای فرار از مسؤولیت اَعمال و اعتقادات خود مدد می‌گیرند. صدق به این منظور به‌کار گرفته می‌شود که همهٔ عقاید را در خط و تراز واحدی قرار دهد و یکسان سازد و به‌کسی اجازه ابراز عقیدهٔ مخالف ندهد. نیچه از ارادهٔ معطوف به صدق به منزلهٔ ارادهٔ معطوف به ناتوانی یاد می‌کند.

---

۱. ارادهٔ معطوف به قدرت، ص ۴۸۷.
۲. همانجا، ص ۴۹۳.
3. form of life
4. construction
۵. نیچه، ارادهٔ معطوف به قدرت، ص ۵۵۲.

تأکید دارد که می‌باید ارادهٔ معطوف به قدرت را جایگزین آن ساخت.

> ایمان همواره و بیش از هر چیز دیگر در جایی که فقدان اراده وجود دارد مورد نیاز است... یعنی هر قدر شخص کمتر نسبت به اینکه چگونه فرمان دهد آگاه باشد، تمایل به موجودی که فرمان می‌دهد بیشتر می‌شود ــ خدا، شاه، طبقه، پزشک، کشیش، اعتقادات جزمی، یا خودآگاهی حزبی.[۱]

به عقیدهٔ نیچه، کسانی مانند مؤمنان مسیحی، برخلاف فلاسفهٔ حقیقی اراده‌شان معطوف به قدرت نیست بلکه آن‌را در پشت تظاهر به علاقه به یک واقعیت بیرونی و مستقل پنهان می‌کنند. به این ترتیب به زعم نیچه مؤمنان و کسانی که به واقعیت مستقل از ارادهٔ انسانها اعتقاد دارند دائماً به خودفریبی مشغول‌اند زیرا واقعیتی ورای نظر موجود نیست. واقعیت آن‌چیزی است که انسان صاحب اراده خلق می‌کند. فرقِ اَبَرمرد با انسان عادی در آن است که اَبَرمرد صورتها و هنجارهای تازه پدید می‌آورد و انسان عادی به هنجارهای موجود و تکرار آنها بسنده می‌کند.

> دین، به مردمان عادی ــ یعنی اکثریت عظیمی که برای خدمت کردن و بهرهٔ عام زیست می‌کنند، و ممکن است که تنها به همین منظور زندگی کنند ــ رضایت خاطر فراوانی در خصوص شرایط [زندگی] و سنخ [وجودیشان] اعطا می‌کند... شاید هیچ چیز در مسیحیت و بودیسم ارجمندتر از این هنرشان نباشد که به فرومایه‌ترین فرومایگان می‌آموزند چگونه خود را از

---

۱. دانش طربناک، ص ۳۴۷. البته نباید فراموش کرد که نیچه بسیاری از ملاحظات خود را بر اساس تجربه‌اش از اخلاق و ایمان مسیحی و اخلاق و ایمان سوسیالیستی ابراز کرده است. از نظر او این اخلاقیات، اخلاقیات ضعفا و عَجزَه هستند در حالی که اَبَرمرد می‌باید این اخلاقیات را به دور اندازد و ارادهٔ خود را اِعمال کند. بنابراین برای اَبَرمرد دروغ گفتن بلااِشکال است ــ هرچند که چنین می‌نماید منظور نیچه بیشتر سخنِ خلاف عادت گفتن و مخالف اعتقاد عامه حرف زدن است. اما از سوی دیگر، چون نیچه اعتقادی به شناخت مطابق با واقع و کشف واقع ندارد و معتقد است که واقعیت به دست فرد ــ اَبَرمرد ــ و از مسیر اِعمال ارادهٔ او خلق می‌شود بنابراین از نظر او اساساً صدق در معنای مثبت و مستحسن آن، آن‌چیزی است که به پیشبرد اهداف اَبَرمرد کمک رساند و نه آن‌چیزی که با واقعِ ابژکتیو، در انطباق باشد.

رهگذر تقوی و زهد در یک نظم خیالی برتر جای دهند و به این ترتیب رضایت خاطر خود را از نظم واقعی محفوظ نگاه دارند. نظمی که در آن زندگیشان به اندازهٔ کافی سخت و مشقت‌بار است ـ و دقیقاً این مشقت و سختی ضروری است.[۱]

فلاسفهٔ حقیقی اما فرمانده و قانونگذار هستند. آنان می‌گویند: «چنین باید کرد»... «آگاهی» آنان عین خلاقیتشان است، خلاقیتشان عین قانونگذاری است، اراده‌شان به حقیقت عین اراده‌شان به قدرت است.[۲]

ارادهٔ معطوف به قدرت عبارت است از نوعی سازندگی و خلاقیت، طرد خصوصیات نادرست اشیاء، تفسیر دوبارهٔ آنها در میان امور موجود.[۳]

نیچه منکر وجود امور واقع[۴] است و همه چیز را محفوف به تفسیرها و قضاوتهای افراد به شمار می‌آورد.[۵] اما در عین حال معتقد است که همهٔ قضاوتها مدلهایی ساده‌شده و غیرواقعی از امور به شمار می‌آیند که به کسب معرفت منجر نمی‌شوند:

... امور واقع دقیقاً همان‌چیزی است که وجود ندارد. تنها تفسیرها موجودند.[۶]

همهٔ ابزار دانش، ابزاری است برای انتزاع کردن و ساده‌سازی امور ـ این ابزار در راستای معرفت جهت‌گیری نشده بلکه در راستای تملک چیزها

---

۱. فراسوی نیک و بد، صص ۷۳ـ۷۴. ۲. نیچه، همانجا، ص ۲۱۱.

۳. نیچه، ارادهٔ معطوف به قدرت، ص ۵۵۲.

4. Facts

۵. هرچند نیچه در نوشته‌های خود امور واقع facts را انکار کرده، اما مقصودش از امور واقع، آن‌دسته از امور واقع است که فلاسفهٔ علم بدانها «امور واقع عریان brute facts» لقب داده‌اند. فلاسفهٔ پوزیتیویست مدعی وجود این‌گونه امور واقع بودند که طبق تعریف عاری از هر جامهٔ تئوریک تصور می‌شوند، و معتقد بودند که شناخت عبارت است از دستیابی به این‌گونه امور واقع عریان. فلاسفهٔ ضد پوزیتیویست در قرن اخیر این نکته را مدلل ساخته‌اند که همهٔ امور واقع در لباس تئوریها پیچیده شده‌اند و شکار فکتهای عریان امکان‌پذیر نیست.

۶. ارادهٔ معطوف به قدرت، ص ۴۸۱.

سمت گرفته است.[۱]

نیچه در فراسوی نیک و بد مسألهٔ ارزش صدق را مطرح می‌سازد و نوعی نظریهٔ ارزشگرایانه[۲] برای صدق پیشنهاد می‌کند که صورتی از نظریه‌های پراگماتیستی صدق به شمار می‌آید.[۳]

در ازای هر ارزشی که راست، صادق، و ازخودگذشته، شایستهٔ آن است، ممکن است ناگزیر باشیم ارزش بالاتر و بنیادی‌تری برای حیات را، به فریب، خودخواهی و شهوت اِسناد دهیم.[۴]

غلط بودن یک قضاوت ضرورتاً ایرادی به آن به شمار نمی‌آید، از این جهت، زبان کنونی ما ممکن است عجیب بنماید. سؤال این است که چنین قضاوتی تا چه حد در حفظ حیات فرد یا نوع و حتی رشد نوع مؤثر است.[۵]

فلسفهٔ من نوعی فلسفهٔ افلاطونی وارونه‌شده است: هر قدر که آراء من از واقعیت دورتر باشند، خالص‌تر و زیباتر خواهند بود و کمال بیشتری پیدا خواهند کرد. و در عالم مثالی که چیزی جز فریب و سراب نیست مقیم خواهند شد.[۶]

این رهیافت دایر بر نفی اهمیت صدق، موضع نیچه را آسیب‌پذیر ساخته است. چراکه روشن نیست با نظرات خود او چگونه باید برخورد کرد. آیا باید آنها را صادق به شمار آورد یا کاذب. به عبارت دیگر در برخورد با آراء نیچه همان مشکلی بروز می‌کند که در مواجهه با آن کِرِتی[۷] مشهور که گفته بود

---

۱. همانجا، ص ۵۰۳.

2. evaluative

۳. یکی از تازه‌ترین نظریه‌های ارزشگرایانه / پراگماتیستی صدق از سوی برایان الیس Brian Ellis فیلسوف علم استرالیایی در کتاب اخیرش صدق و عینیت، (۱۹۹۱) مطرح شده است.

B. Ellis, [1991], *Truth and Objectivity*, Basil Blackwell.

۴. فراسوی نیک و بد، ص ۲. ۵. همانجا، ص ۴.

۶. نیچه، مجموعهٔ آثار، ص ۱۹۰، به نقل از *The Philosophy of «As if»* نوشتهٔ H. Vaihnger، ص ۳۴۴.

«همهٔ کِرِتیها دروغگو هستند» پیش می‌آید: آیا خود این سخن نیچه که صدق وجود ندارد سخنی صادق است یا کاذب؟[۱]

7. Cretan

۱. جان ویلکاکس Wilcox و ریچارد شاخت Schacht در کتاب صدق و ارزش از نظر نیچه *Truth and Value in Nietzsche* [1987],Routledge مدعی شده‌اند که اظهارات متناقض نیچه در مورد صدق را می‌توان تا حدودی با تمییز مفاهیم مختلف صدق و با در نظر گرفتن تفکیکی که کانت و اخیراً پاتنم Putnam (در کتاب معنا و علوم اخلاقی *Meaning and the Moral Science* [1978], Routlege) میان دو عالم بود و نمود یا عالم ذوات معقول (نومن noumena) و عالم پدیدار (فنومن phenomenon) قائل شده‌اند توضیح داد. به این معنی که می‌توان گفت نیچه در مورد صدق مربوط به عالم نومن شکاک است و حال آنکه اظهارات خود وی در مورد شرایط عالم فنومن صادق به شمار می‌آید.

اِشکال این نحوهٔ تلقی از نیچه آن است که با شواهد فراوانی که در متن آثار او موجود است تعارض دارد. این ادعا که نیچه نوعی تئوری صدق به معنای مطابقت با واقع داشته، همهٔ جنبهٔ شعارگونهٔ آثار او را مورد غفلت قرار می‌دهد و حال آنکه به نظر می‌رسد این جنبه اصلی‌ترین جنبهٔ کار نیچه بوده است و در واقع تنها با نظر به این جنبه می‌توان همهٔ اظهارات او در مورد صدق را فهم کرد.

نیچه را به این اعتبار می‌توان یک پراگماتیست به شمار آورد. نه به این معنا که وی یک نظریهٔ پراگماتیستی در باب صدق ارائه کرده باشد، زیرا او اساساً در اندیشهٔ عرضهٔ هیچ نوع نظریهٔ صدقی نیست. بلکه به این معنا که وی به ایده‌ها و دیدگاهها به منزلهٔ ابزاری برای دستیابی به غایات عملی معین نظر می‌کند و در بند این نیست که آیا این ایده‌ها و دیدگاهها کاشف از حقیقت هستند یا نه.

این نوع رهیافت پراگماتیستی یکی از مشخصه‌های اصلی بسیاری از فلسفه‌های مابعد کانتی معاصر است که در چارچوب یکی از انواع ایده‌آلیسم مفهومی جای می‌گیرند. در این فلسفه‌ها بر این نکته تأکید می‌شود که منافع interests فاعل‌شناسایی و دیدگاه خاصی که وی از آن به عالم می‌نگرد و نحوهٔ زیست یا شکل زندگی form of life او همگی در شکل دادن به آنچه وی واقعیت و حقیقت به شمار می‌آورد نقش دارد و به این اعتبار نمی‌توان از عینیت به معنای مورد نظر رئالیستها سخن گفت. تفاوتی که این قبیل فلسفه‌های نوکانتی معاصر با رهیافت نیچه دارند در آن است که اغلب آنها نظریه‌های صدق بدیلی را در برابر نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع بسط داده‌اند. مشخصهٔ مشترک همهٔ این نظریه‌ها، علاوه بر بهره‌گیری از شیوه‌های پراگماتیستی، تبدیل مفهوم «صدق» از یک مفهوم سمانتیک به یک مفهوم اپیستمولوژیک است. بحث در باب این رهیافت که به «معرفت‌شناسانه کردن مفهوم صدق»

دیدگاه فوکو در خصوص مسألهٔ صدق را می‌توان با توجه به نظرات نیچه بدین‌گونه خلاصه کرد:

الف. صدق به عنوان برساخته قدرت

فوکو که در دورهٔ دوم تحول فکری خود به شیوهٔ ایده‌آلیستهای مفهومی و نیز تحت تأثیر ساختگرایان عالم پدیدار را برساختهٔ سیستمهای گفتار تلقی می‌کرد، از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد، تحت تأثیر نیچه، به تدریج «قدرت» را علت‌العلل همهٔ امور و خالق همه چیز، از جمله انواع معرفت و نیز مفهوم صدق (حقیقت) معرفی کرد:

در واقع، قدرت همه چیز را خلق می‌کند: واقعیت را، قلمرو اشیاء و چیزها را و نحوهٔ کاربرد مفهوم صدق را.[۱]

صدق (حقیقت) بدون تردید یکی از صور قدرت است و در ابراز این نکته من صرفاً بر یکی از مسائل اساسی فلسفهٔ غربی در هنگام طرح پرسشهایی از آن سنخ که در پی می‌آید انگشت گذارده‌ام: به واقع چرا ما دلبستهٔ حقیقت هستیم؟ چرا حقیقت و نه دروغ؟ چرا حقیقت و نه اسطوره؟ چرا حقیقت و نه خیال؟ و من تصور می‌کنم اگر به عوض آنکه در پی یافتن این نکته برآییم که حقیقت، به عنوان نقطهٔ مقابل خطا، چیست، [و] همان مسأله‌ای را دنبال کنیم که توسط نیچه مطرح شده، یعنی اینکه چگونه حقیقت، در جوامع ما، دارای ارزش کنونی آن شده، احتمالاً به مراتب جالب‌تر خواهد بود و ما می‌توانیم به این طریق از سلطهٔ این مفهوم رهایی یابیم.[۲]

از من چهرهٔ مورخ مجنونی ترسیم شده که وقتش را صرف تحقیق در خصوص انواع ممنوعیتها[۳] و قدرت سرکوبگر[۴] کرده است... اما مسألهٔ من

← (Epistemologizing of truth) موسوم است به فرصتی دیگر نیاز دارد.

۱. انضباط و تنبیه، ص ۱۹۴.
۲. همانجا، ص ۱۰۲.

3. prohibitions

همواره حول مفهوم دیگری، یعنی مفهوم صدق، دور می‌زده است. چگونه قدرت آن‌گونه که در خصوص مسألهٔ دیوانگی اِعمال می‌شود منجر به تولید گفتار «صادق» در روانکاوی می‌گردد؟ همین امر عیناً در مورد مسألهٔ دیوانگی اِعمال می‌شود؟ همین امر عیناً در مورد مسألهٔ جنسیت نیز صادق است: یعنی احیاء ارادهٔ معطوف به شناختِ منشأ قدرتی که بر جنسیت اِعمال می‌گردد. هدف من آن نیست که تاریخ اجتماعی یکی از انواع ممنوعیتها را به رشتهٔ تحریر درآورم، بلکه غرض من تألیف تاریخ سیاسی تولید و ساخت حقیقت[5] است.[6]

ب. صدق به مثابه ابزار

فوکو همچون فلاسفهٔ ابزارانگار[7]، به صدق (حقیقت) به مثابه ابزاری در خدمت قدرت نظر می‌کند:

برخلاف افسانه‌ای که بازگویی تاریخچه و نحوهٔ عمل آن نیازمند تحقیقی جداگانه است، صدق و حقیقت نه پاداشی است که به روانهای آزاد اعطا می‌شود... و نه جایزهٔ کسانی که به رهایی خود توفیق یافته‌اند. حقیقت، امری است این‌جهانی که به وسیلهٔ صورتهای گوناگون قیود و محدودیتها پدید آمده است و آثار منظم قدرت را القاء می‌کند. هر جامعه‌ای برای خود رژیم خاصی از حقیقت (صدق) و "سیاستهای عام و کلی" مختص خود در مورد حقیقت را داراست: این سیاستها عبارتند از نوع گفتاری که آن جامعه تأیید می‌کند و اجازه می‌دهد به عنوان مصداق حقیقت رواج پیدا کنند، مکانیزمها و مصادیقی که فرد را قادر می‌سازند گزاره‌های صادق را از کاذب تشخیص دهد، وسایلی که کاربرد این گزاره‌ها را روا می‌دارند،

---

4. represive power 5. The political history of production of truth

۶. کریتزمن، ص ۱۱۱.

7. instrumentalist

شیوه‌ها و روشهایی که دستیابی به صدق را ارزشمند جلوه می‌دهند، (و بالاخره) موقعیت کسانی که گفتارشان معیار صدق به شمار می‌آید.[۱]

ج. صدق در هیأت افسانه

از دیدگاه غیررئالیستی فوکو، صدق، افسانه‌ای است برساختهٔ افراد که می‌تواند بر امور بیرونی نیز اثر بگذارد:

> من به خوبی آگاهم که هیچ‌گاه چیزی جز رمان تخیلی ننوشته‌ام. اما مقصودم این نیست که حقیقت (صدق) در آثار من غایب است. به نظر من چنین می‌آید که این امکان وجود دارد که رمان تخیلی عملکرد حقیقت‌گویانه داشته باشد. و گفتار تخیلی بتواند همان اثر گفتار صادق را القاء کند، و این امکان وجود دارد که حقیقت را در مورد چیزی جعل کرد یا برساخت که هنوز موجود نشده، یعنی دربارهٔ آن‌چیزی تخیلی نوشت. شخص می‌تواند به همین‌گونه، تاریخی تخیلی برمبنای یک واقعیت سیاسی بنویسد که سبب صادق از آب در آمدن تاریخ شود. شخص یک امر سیاسی را که هنوز موجود نشده، برمبنای یک حقیقت تاریخی جعل می‌کند.[۲]

پرسشی که می‌باید با فوکو در میان گذارد این است که آیا رهیافت تازه‌اش در خصوص صدق، راهگشا و منتج است یا آنکه در نهایت به نوعی تعطیل و توقف اندیشه و عمل منجر می‌شود؟

---

۱. قدرت | معرفت، ص ۱۳۱.

۲. قدرت | معرفت، ص ۱۹۳. صدق در هیأت افسانه و توسل به رمان و داستان برای بیان مافی‌الضمیر، دیدگاه فوکو در زمینهٔ صدق را به آراء برخی از فلاسفهٔ علم ضدـرئالیست معاصر نظیر ون فراسن van Fraassen نزدیک می‌کند. بحث در خصوص این رهیافت به مجال دیگری نیاز دارد. در مقالهٔ حاضر صرفاً به ارتباط دو مفهوم صدق و قدرت در آراء فوکو اقتصار شده است. برای آشنایی با دیدگاه ون فراسن از جمله نگاه کنید به:

van Fraassen [1980], *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.

در دورهٔ باستان‌شناسی، فوکو معرفت را در قالب ساختارهای خودمختار زبانی جست و جو کرده بود که پیشاپیش نوع گزاره‌های هر تشکل گفتار را تولید و تحدید می‌کردند. این فرایند تولید و تحدید، به اعتقاد فوکو و دیگر ساختگرایان، به‌گونه‌ای مکانیکی و غیرآگاهانه و درچارچوب قواعد حاکم بر تشکلهای گفتاری صورت می‌پذیرفت. اما در دورهٔ تبارشناسی، معرفت، همچون اخلاق، محصول بازی تاریخی سلطه به شمار آورده شده است. اراده [معطوف] به معرفت[1] یا اراده [معطوف] به [دستیابی به] حقیقت (صدق)[2] شگردی است که از سوی قدرت حاکم برای مخفی کردن نقش کنترل‌کنندهٔ خود اِعمال می‌شود.[3] تبارشناسی تأکید دارد که مبنایی برای صدق (حقیقت) وجود ندارد و معرفت تنها از نظرگاه و منظر خاص قدرتی که آن‌را کنترل می‌کند معنا پیدا می‌کند:

> قدرت نمی‌تواند بدون استفاده از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق که از طریق این مشارکت و برمبنای آن عمل می‌کند، فعالیت کند. ما در معرض

1. will to knowledge 2. will to truth

۳. فوکو در مورد قدرت سه تز ارائه داده است. نخست ایدهٔ «قدرت بدون وجود فاعل اِعمالگر قدرت». فوکو معتقد است که برخی از روابط قدرت نظیر رابطهٔ میان پزشک و بیمار را نمی‌توان بر اساس مدل هابز از قدرت تفسیر کرد. در این قبیل موارد برخلاف مدل هابزی، سلطه‌گر و سلطه‌شونده با یکدیگر همکاری می‌کنند. تز دوم عبارت است از رابطه میان قدرت کلان و قدرت خرد که وجهه نظر اصلی آن نقد تئوری قدرت مارکسیستی است که مدعی است مفهوم قدرت در سطح طبقه را باید به‌عنوان اصل اساسی و بنیادی در نظر گرفت و بقیهٔ انواع قدرت را بر اساس آن توضیح داد. فوکو معتقد است که میان قدرت کلان و قدرت خرد، در هر تراز از روابط قدرت، ارتباط متقابل برقرار است. سومین تز عبارت از این است که جدا از فعالیت آگاهانهٔ افراد و عوامل انسانی، قدرت در هر زمینه و مورد از منطق استراتژیکی خاص آن زمینه پیروی می‌کند. این استراتژیها به هیچ فرد یا طبقهٔ خاصی تعلق ندارند و زادهٔ خود زمینه و شرایط محیط‌اند و به‌نحو مستقل از استراتژیهای اختصاصی افراد و گروهها عمل می‌کنند. به‌این ترتیب فوکو به استراتژیهای خودمختار و خودجوش قدرت معتقد است که نظیر خاصه‌های ناگهان ظاهرشونده emergent properties در تئوری تطور بدون نظر به یک غایت خاص ظهور می‌یابند. در مورد دیدگاه فوکو در خصوص «قدرت» نگاه کنید به قدرت | معرفت و جلد اول از تاریخ جنسیت.

تولید و ساخت حقیقت (صدق) توسط قدرت قرار داریم و قادر نیستیم قدرت را جز از رهگذر تولید حقیقت اِعمال کنیم. این وضع در مورد همهٔ جوامع برقرار است.[۱]

اما اگر سیستمهای قدرت، خود خلق‌کنندهٔ مفهوم صدق هستند و اگر «صدق» عبارت نیست از انطباق یافته‌های ما با واقعیات مستقل، بلکه امری است که هر یک از سیستمهای قدرت تحت این عنوان به افراد زیر سلطهٔ خود القاء می‌کنند، اگر همه چیز، حتی ذهنیات و ماهیت فرد و دیدگاههای او در درون سیستمهای قدرت شکل می‌گیرد، در آن صورت نه‌تنها هر نوع قضاوت و حکم ارزش خود را از دست می‌دهد و امکان کسب هر نوع معرفتی از میان می‌رود، و نه‌تنها معیار صدق و صدق معیاری وجود نخواهد داشت تا بتوان امری را ارزشیابی کرد، که صدق حتی خاصیت ابزاربودن خود را نیز، برخلاف رأی فوکو، از دست می‌دهد: در چنگال قدرتی که توانایی خلق همه چیز و از جمله محتویات درون ذهن افراد را دارد، آدمیان ماشینهای کوکی یا روباتهای بی‌اراده‌ای خواهند بود که آن‌گونه که از قبل برنامه‌ریزی شده‌اند عمل می‌کنند. صدق و کذب برای روباتها نه مفهومی دارد و نه کاربردی.[۲]

فوکو خود بر این نکته تأکید دارد که سیستمهای قدرت، فراگیر و همه‌جاگستر هستند و همچون وجودی نامریی اما مقتدر در همهٔ اجزا و ارکان جوامع حضور دارند:

هیچ قدرتی نیست که بدون یک‌سلسله از اهداف و مقاصد اِعمال شود. اما

---

۱. قدرت | معرفت، ص ۹۳.

۲. این دیدگاه را مقایسه کنید با نظریهٔ اشاعره که معتقد بودند حسن و قبح و عدل و نظایر آن اموری نیستند که بتوان به مدد عقل به درک آنها نایل شد و اساساً عقل آدمیان توانایی فهم این امور را ندارد. به عبارت دیگر حسن و قبح و خیر و شر و عدل و ظلم فاقد هر نوع معنی برای اشاعره بود.

> این امر بدین معنا نیست که قدرت محصول انتخاب یا تصمیم فاعلِ صاحب اراده است. قدرت را نباید در مقرهایی که بر کاربرد معقول آن نظارت می‌کنند، و یا در میان طبقهٔ حاکم، و یا در بین گروههایی که ابزار دولت را در اختیار دارند، و یا در میان آنان که مهمترین تصمیمات اقتصادی را اتخاذ می‌کنند، جست‌وجو کرد... عقلانیتِ قدرت توسط تاکتیکهایی مشخص می‌شود که اغلب در سطوح محدودی که قدرت اِعمال می‌گردد، کاملاً آشکار هستند... تاکتیکهایی که به یکدیگر مرتبط می‌شوند و یکدیگر را جذب می‌کنند و نشر می‌دهند، اما مبنایی را که آنها را حمایت می‌کند و شرط فعالیتشان به شمار می‌آید در جای دیگری می‌یابند، و در نهایت سیستمی فراگیر به وجود می‌آورند.[1]
>
> قدرت در همه‌جا حضور دارد، نه به این دلیل که همه چیز را در بر می‌گیرد، بلکه به این دلیل که از همه‌طرف جریان پیدا می‌کند. و «قدرت»، تا آنجا که دائمی، مکرر، باثبات، و زاینده است، عبارت است از نتیجهٔ جمعی آنچه از همهٔ این تحرکهای جزیی [در اینجا و آنجا] حاصل می‌شود. رشته‌ای است که همهٔ این تحرکها را به یکدیگر می‌پیوندد و بدانها اجازه می‌دهد تا به نوبت فعالیت خاص خود را ظاهر سازند.[2]

این رأی فوکو در خصوص قدرت که آن‌را به هویتی فراگیر و خداگونه همانند می‌کند که همه‌جا هست و هیچ جا نیست و «لایمکن الفرار من حکومته» و اینکه هر چه صورت بپذیرد نحوی از تجلیات آن است اما در عین حال این هویت مستقل از خواست و ارادهٔ آدمیان عمل می‌کند، نظریهٔ فوکو را یک‌سره به نوعی نظریهٔ جبرگرایانه مبدل می‌سازد:

۱. عاری از هر نوع توان تبیین‌کنندگی و مستحیل‌سازندهٔ هر نوع امکان شناخت است؛

۲. مناقض همهٔ دعاوی‌ای است که فوکو در خصوص پروژهٔ خود در زمینهٔ

---

۱. تاریخ جنسیت، جلد اول، ص ۹۵.
۲. تاریخ جنسیت، جلد اول، ص ۹۳.

«کشف ماهیت قدرت» و یا «تألیف تاریخ سیاسی تولید و ساخت حقیقت» و نظایر آن مطرح ساخته است: در سیستم فوکویی نه‌تنها هیچ نوع شناخت، از هر سنخ که باشد، معنایی ندارد، خود وی نیز در مظان این اتهام قرار دارد که جمیع دعاوی و آراء و تلاشهایش نیز برساختهٔ قدرت هستند و او احیاناً بی‌آنکه خود آگاه باشد به بلندگویی برای ترویج خواستهای قدرت بدل شده است.

از سوی دیگر در نظر گرفتن صدق به منزلهٔ یک ابزار، آنچنان‌که مرسوم فلاسفهٔ ابزارانگار[1] است، تلاشهای نظری را به فعالیتهای تکنولوژیک و عملی مبدل می‌کند و چنین است که فوکو کاوش خود را بررسی «تکنولوژی قدرت»[2] و «تکنولوژی خود»[3] نامیده است.[4] اما دیدگاه فوکو در حوزهٔ عمل نیز با محظورات فراوان روبروست. فوکو در آثار خود، خواننده را به مقاومت در برابر قدرت و نبرد با سلطه تشویق کرده است و خواستار از بین بردن نظم مستقر شده است. ولی نفی هر نوع واقعیت مستقل از قدرت، نظریات او را که از تبیین این نکته عاجز ساخته که چرا مبارزه بهتر از تسلیم است؟ چرا باید در برابر سلطه مقاومت ورزید؟ و چرا باید نظم مستقر از بین برود؟ فوکو از یک‌سو مدعی است که ماهیت آدمی در جامعه شکل می‌گیرد و از سوی دیگر دست پنهان و توانمند «قدرت» را در همهٔ امور و از جمله در شکل دادن به ماهیت آدمی در کار می‌بیند. این رهیافت سبب می‌شود که مرز میان آزادی و محدودیت ناپدید گردد و امکان کسب آزادی در درون هر سیستم قدرت منتفی شود و به این ترتیب راه برای تحمیل سیاه‌ترین سلطه‌ها هموار گردد.

از فوکو به عنوان متفکری یاد شده که تحقیقات نظری جامعی در مورد ماهیت قدرت به عمل آورده و از این طریق راه را برای آزادی افراد از زیر

---

1. instrumentalist
2. technology of power
3. technology of the self

۴. انضباط و تنبیه، تاریخ جنسیت.

سلطه‌های گوناگون هموار ساخته است.[1] فعالیتهای عملی فوکو و دفاع وی از حقوق مهاجران و زندانیان نیز احیاناً تا حدودی در ترویج این اندیشه مؤثر بوده است.[2] لکن همهٔ این فعالیتهای عملی در تقابل آشکار با دیدگاههای نظری وی قرار دارد. بر اساس این دیدگاه هر آنچه فرد انجام می‌دهد تجلی خواست قدرت است. حاکم و محکوم، جلاد و قربانی، زندانبان و زندانی، و... همگی یکسان‌اند. آنکه با سلطهٔ حاکم مبارزه می‌کند و آنکه به سازش با

۱. قدرت (Power) اصلی‌ترین مفهوم نظری مورد استفاده فوکو است. راز اشتهار فوکو در میان برخی از دست‌اندرکاران رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی را می‌باید در همین امر جست و جو کرد. بسیاری از مؤسسات تحقیقات اجتماعی و انسانی و دپارتمانهای مربوط به این دو حوزه در دانشگاهها در دهه‌های اخیر با این مشکل فقدان دیدگاههای تئوریک کارساز برای تبیین مسائل پیچیده در حوزهٔ فعالیت خود مواجه بوده‌اند. با از میان رفتن جاذبه نظریه‌های مارکسیستی که در گذشته کم و بیش ستون فقرات بحثهای مربوط به حوزهٔ مسائل انسانی و اجتماعی را تشکیل می‌دادند خلأیی پدید آمده که زمینه را برای قبول آرا تازه بیش از پیش مهیا ساخته است. نظرات فوکو در چنین فضای مناسبی مطرح گردید و با استقبال روبرو شد.

۲. به سبک دیگر روشنفکران مُشتهَر فرانسوی همچون سارتر، فوکو نیز در مسائل اجتماعی و سیاسی مشارکت داشته و به‌عنوان مثال به تشکیل کمیته‌ای برای دفاع از حقوق زندانیان اهتمام ورزیده و در تظاهرات خیابانی در حمایت از مهاجران شمال آفریقا شرکت جسته و در مصاحبه و گفت‌وگو با رسانه‌های گروهی زبان به انتقاد از سیاستهای دولت در زمینهٔ حقوق شهروندان گشوده است. فوکو نیز مانند سارتر طرفدار اسرائیل بود و هیچ‌گاه از جنبش فلسطینیان علیه اسرائیل دفاع نکرد. یکی از دلایل این امر احیاناً نفوذ فردی بود به نام پی‌یر ویکتور که به گفتهٔ اریبون، منشی و مصاحب سارتر به شمار می‌رفت و سلسله‌جنبان جنبش دانشجویان مائوئیست در فرانسه محسوب می‌شد. پی‌یر ویکتور که نام اصلیش بِنی لِوی Benny Lévy بود پس از سالها فعالیت در حرکتهای سیاسی دانشجویی در فرانسه، در دههٔ ۱۹۸۰ پس از کاسته شدن از جاذبهٔ فعالیتهای چپگرایانه در این کشور، با یک تغییر جهت ناگهانی به آیین یهودیت ارتدکس روی آورد و به اسرائیل مهاجرت کرد و در آن کشور اعتکاف گزید و اعلام کرد که اوقات خود را وقف مطالعات در مذهب و اندیشه یهودی کرده است. لِوی در سال ۱۹۷۲ مصاحبه مفصلی را با فوکو دربارهٔ عدالت خلقی، در نشریهٔ زمانهای مدرن *Les Temp Modernes* که زیر نظر سارتر منتشر می‌شد، به چاپ رساند. این مصاحبه در قدرت | معرفت درج شده است.

این سلطه تن می‌دهد هر دو به یک اندازه بازیچهٔ دست «قدرت‌اند». بنابراین در هیچ فعل و عملی فضیلت و ارزشی نهفته نیست.

متفکران عصر روشنگری معتقد بودند که صدق، برآشوبندهٔ قدرت است و ازمیان‌برندهٔ تحمیل و اجبار، و به این اعتبار تأکید داشتند که می‌باید از صدق و آزادی در برابر کذب و سلطه دفاع کرد. اما بر مبنای رهیافت فوکو این اندیشه نوعی خام‌خیالی و پندارگرایی است چراکه صدقی یا حقیقتی وجود ندارد که بتوان در برابر سیستمهای قدرت آن‌را اختیار کرد یا از آن دفاع نمود و یا آن‌را نجات داد. نقاب از چهرهٔ قدرت برانداختن بدون قبول این نکته که حقیقتی وجود دارد که می‌توان علی‌الاصول بدان دست یافت معنا ندارد.

نظریهٔ فوکو در باب صدق و ارتباط آن با قدرت، علاوه بر عدم انسجام و تلائم درونی، وگذشته از تبعات عملی نامیمون، با واقعیتهای ملموس بیرونی نیز فاصله بسیار دارد. از یک‌سو اگر بپذیریم که موضع شکاکیت مطلق موضعی متلائم نیست، چراکه امکان هر نوع تفهیم و تفاهم را منتفی می‌سازد، در آن صورت بیّنهٔ تاریخ معرفت، چنان‌که کانت نیز یادآور شده، برای نشان دادن امکان‌پذیر بودن کسب معرفت و دستیابی به شناخت کفایت می‌کند. مفهوم خطا، به ما نشان می‌دهد که در حوزهٔ شناخت‌شناسی می‌توان از صدق سخن به میان آورد. شیوهٔ سعی و خطا در کاوشهای نظری، همچنان‌که فلاسفهٔ رئالیست نشان داده‌اند می‌تواند به تدریج و قدم به قدم فاعل‌شناسایی را به کشف حقایق فزون‌تر موفق نماید.[1]

از سوی دیگر در حوزهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی تجربه‌های مختلف مهندسی اجتماعی (که صورتی دیگر از روش سعی و خطا، اما در حوزهٔ عمل است) نشان داده شده است که لااقل در جوامع دموکراتیک، امکان بهبود

---

۱. در خصوص نقش خطا در ادراکات نگاه کنید به اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرحوم علامهٔ طباطبایی و پاورقیهای مرحوم مطهری. پوپر Popper نیز در تألیفات مختلف خود به تفصیل به این نکته پرداخته است.

اوضاع از طریق اجرای اصلاحات جزئی و مرحله به مرحله وجود دارد. به عبارت دیگر این امکان وجود دارد که با به کار بستن طرحهای سنجیده‌شده و تجربه گرفتن از نتایج حاصل و تصحیح نقایص مدل اولیه، قدم به قدم به شیوه‌ها و مدلهای مؤثرتر دست یافت. در این جوامع، شهروندان با مشارکت آگاهانه در امور، در بسیاری از موارد موفق می‌شوند شرایط را، احیاناً علی‌رغم میل و خواست قدرتهای حاکم، به نفع خود تعدیل کنند. نمونهٔ جنبشهای طرفدار حفاظت از محیط زیست که اصطلاحاً جنبش سبز[1] نامیده می‌شوند و سازمانهای دفاع از حقوق بشر، مصادیقی از این نوع تلاشهای آگاهانهٔ شهروندان به شمار می‌آیند که مُناقض تز قدرت فراگیر هستند که از طرف فوکو مطرح شده است.[2] اما این تناقض شاید بارزتر از هر جای دیگری در فعالیتهای خود فوکو برای بهبود وضع زندانیان و احقاق حقوق مهاجران تجلی پیدا کرده است!

شاید یکی از جهاتی که به شکست تلاشهای نظری فوکو کمک کرده ساده‌سازی[3] بیش از حد واقعیت و بازگرداندن همهٔ امور به علت واحد است. ساده‌سازی امور پیچیده، و اصل قرار دادن یک عامل و فراموش کردن دیگر عوامل و یا کم‌اهمیت قلمداد نمودن آنها شبیه همان مغالطه‌ای است که

1. Green movement

۲. زورآزمایی گروه سبزها با شرکت معظم و چندملیتی نفت شِل در اواسط دههٔ ۱۹۹۰ بر سر جلوگیری از غرق کردن اسکلهٔ نفتی مستقر در دریای شمال، شاهد مثال مناسبی در این مورد است. علی‌رغم پشتیبانی همه‌جانبهٔ دولت انگلیس از شرکت شِل و علی‌رغم اصرار و تأکید وزرای دولت انگلیس و مدیران ارشد شِل در مورد نهایی بودن تصمیم دایر بر غرق کردن اسکلهٔ نفتی، تلاش جنبش سبزها، از جمله عوامل مؤثری بود که شِل را وادار کرد که از تصمیم اعلام‌شده اعراض نماید. یک نمونهٔ برجستهٔ دیگر از تأثیر این قبیل فعالیتهای مردمی، مخالفت گستردهٔ افکار عمومی امریکا با جنگ ویتنام بود که در تغییر سیاست زمامداران آن کشور در خصوص مسألهٔ ویتنام مؤثر واقع شد.

3. simplification

مارکسیستها با عمده کردن عامل اقتصاد در تحلیل مسائل اجتماعی-سیاسی مرتکب شده بوده‌اند و طرفه اینجاست که فوکو که خود مارکسیستها را به ساده‌نگری متهم ساخته در دام مشابهی گرفتار آمده است.

به عنوان نمونه فوکو در تحلیل روند ظهور اومانیسم جدید صرفاً بر «تکنولوژیهای کنترل» تأکید می‌ورزد و هیچ توجهی به عامل رشد اخلاقیات جدید نمی‌کند. یک نمونهٔ دیگر این قبیل ساده‌سازیها را می‌توان در به کارگیری افراطی معکوس فرمول کلاوس‌ویتز[1] از سوی فوکو مشاهده کرد. فوکو به جدّ معتقد است که «سیاست همان ادامهٔ جنگ است با وسایل دیگر»[2] و بر اساس این دیدگاه در همهٔ امور به دنبال کشف رابطهٔ سلطه / انقیاد است. این رهیافت هرچند احیاناً تا اندازه‌ای می‌تواند در موارد محدودی راهگشا باشد، اما تعمیم آن به کل جنبه‌های تمدن جدید حاصلی جز ارائهٔ تصویری نادرست از واقعیت نخواهد داشت. شبیه همین نکته در خصوص تحلیل فوکو از اخلاق جنسی قابل تکرار است. در این نکته تردیدی نیست که در تمدن جدید تأکید زیادی بر بهره‌گیری و تمتع جسمانی از جنسیت صورت پذیرفته است ولی این ادعا که کل تاریخ تمدن غرب محصول تلاش تکنولوژی قدرت برای تبدیل انسان به ابزار لذت بوده، ادعایی گزاف است.

قابل فهم‌سازی پدیده‌های پیچیده در حوزهٔ علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی از طریق ارائهٔ مدلهای مناسبی که کار تحلیل این‌گونه پدیده‌های به غایت دشوار را آسان‌تر کند، البته امری است که از هر محقق صاحب‌نظری می‌توان و باید انتظار داشت. اما به رهیافت فوکو در این زمینه لااقل دو انتقاد اساسی وارد است. نخست آنکه وی کار ساده‌سازی مسائل پیچیده را تا حد ارائهٔ تحلیلهای ژورنالیستیک و عرضهٔ فرمولهایی عامه‌پسند پایین آورده

1. Clausewitz

۲. ر.ک، قدرت / معرفت، صص ۸۷ـ۹۰.

است. این امر هرچند برای جلب نظر خوانندهٔ عادی مؤثر است ــ و شاید همین نکته یکی از دلایل اقبال گسترده‌ای باشد که به آثار فوکو شده ــ لکن در تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی و علمی، این روش می‌تواند فوق‌العاده خطرخیز باشد.

انتقاد دوم آن است که وی همانند نیچه و همچون شماری از فلاسفهٔ علم ضد رئالیست معاصر، از درک این نکته ناتوان مانده است که چگونه می‌توان با کمک مدلهای ساده‌شده‌ای که تنها جنبه‌های محدودی از واقعیت را به ما می‌نمایانند، به فهم صحیحی از واقعیت دست یافت. بحث در باب دستیابی به حقیقت با بهره‌گیری از مدلهایی که در آنها به ضرورت از فرضهای ساده‌کنندهٔ متعدد استفاده شده، از بحثهای دامنه‌دار در فلسفهٔ علم معاصر است. برخی از فلاسفهٔ نامبردار در این حوزه، مدعی شده‌اند که مدلهای علمی تنها در حوزه‌های محدودی در سطح پدیدارها می‌توانند به شناخت فنومنولوژیک رهنمون شوند. اما شناخت قوانین کلی علمی و یا «هستومندهای غیرقابل مشاهده»[1] که احیاناً در عالم طبیعت موجود است و دستیابی به فهمی ورای ظواهر موجود، در توان علم نیست.[2]

---

1. unobservable entities

۲. نانسی کارترایت فیلسوف علم امریکایی از جملهٔ این فلاسفه است. وی در تألیف پرآوازهٔ خود چگونه قوانین فیزیکی به ما دروغ می‌گویند، مرتکب همین خطا شده و تصور کرده است ساده‌سازی واقعیات و ارائهٔ صورتهای ایده‌آلی یا تقریبی از آنها سبب می‌شود که ما نتوانیم به فهم درستی از واقعیات نائل شویم. بحث در باب واقع‌نمایی مدلهای علمی نیازمند مجال دیگری است و در محدودهٔ مقالهٔ حاضر نمی‌توان بدان پرداخت. در اینجا صرفاً باید به اشاره‌ای متذکر شد که فلاسفهٔ رئالیست با استفاده از مفهوم فنی «استنتاج بخشی یا پاره‌ای partial derivation» نشان می‌دهند که مدلها و تئوریهای موفق علمی به شیوهٔ خاصی قابل تحویل به یکدیگرند، به این معنی که می‌توان مدلهای محدودتر و جزئی‌تر را از مدلها و نظریه‌های جامع‌تر استنتاج کرد و به این ترتیب وجود سلسله یا رشتهٔ series پیوسته‌ای را نشان داد که هر جملهٔ آن از حیث احراز شرایط پذیرش نظریه‌های مقبول criteria for theory choice برتر از جملهٔ قبلی است و به این اعتبار از حیث واقع‌نمایی، شامل‌تر از نظریه‌های ماقبل خود است.

فوکو پروژهٔ باستان‌شناسی خود را در نقد دیدگاههای پوزیتیویستی که پروژهٔ تحویل امور به اجزا تجربی را دنبال می‌کنند و دیدگاههایی که به حقایق استعلایی نظیر روح زمانه و تقدیر توسل می‌جویند آغاز کرده بود و در اندیشهٔ آن بود که از منظری عینی و غیرانسان‌مدارانه[1] به کاوشهای خود ادامه دهد،[2] اما در پایان کار هم به مغالطهٔ تاریخ‌گرایان گرفتار آمد و هم جامعه و تاریخ را مقهور هویتی استعلایی و اثیری کرد و هم به رهایی از بند نسبی‌گرایی توفیق نیافت. به این ترتیب علی‌رغم حجم انبوه آثاری که از خود به یادگار گذارد ــ آثاری که احیاناً با قوت و ضعف به گوشه‌هایی از تاریخ جوامع گذشته نور می‌تابند ــ چارچوب نظری کارساز و راهگشایی ارائه نکرد و تلاشهایش در این زمینه احیاناً نتیجه‌ای باژگونه به بار آورد.

← برای ارزیابی مفصل‌تر آراء پروفسور کارترایت بنگرید به مقالهٔ نگارنده با عنوان «آیا قوانین بنیادین فیزیک واقع‌نما هستند؟»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۵۲، دورهٔ ۴۰، زمستان ۱۳۷۸.

1. non-anthropomorphic

۲. دریفوس و رابینو، صص ۳۲ــ۴۰.

نقش «شهود» در پژوهشهای معرفتی

بسیاری از عرفا، فلاسفه، دانشمندان و حتی مردم عادی به یک پدیدار معرفتی که از آن با نامهای مختلفی همچون، «شهود»، «بصیرت»، و «درک غریزی»، یاد می‌شود، باور دارند. پرسش اصلی در باب این پدیدار آن است که آیا می‌توان بدان به چشم یک منبع و / یا یک نوع معرفت که از اعتبار و واقعیت وجودی برخوردار است نظر کرد یا نه. در این زمینه، پیروان مکاتب و حوزه‌های مختلف معرفتی اختلاف نظرهای گسترده‌ای دارند. به عنوان مثال، در حالی که عرفا معتقدند که برای دریافت آن نوع بصیرتها که عقل بدان دسترسی ندارد، به «شهود» نیاز است، فلاسفه‌ای که به امور تا اندازه‌ای به دیدهٔ شک و تردید می‌نگرند، امکان جای دادن این نوع تجربهٔ شخصی را ذیل مقولهٔ «معرفت» انکار می‌کنند.

برای شناخت بهتر پدیدار «شهود» و روشنگری دربارهٔ موقعیت معرفتی آن، نگاهی به برخی از موارد کاربرد این مفهوم خالی از فایده نیست. یک نمونهٔ جالب توجه مثال ذیل است که ویتگنشتاین بدان علاقهٔ زیادی داشت. فرض کنید سطوح بیرونی کرهٔ زمین کاملاً تسطیح‌شده و به صورت یک کرهٔ هندسی درآمده و از قله‌ها و دره‌ها و دیگر برآمدگیها و فرورفتگیهای روی سطح آن اثری بر جای نمانده است. در این حالت طناب بسیار بلندی را به دور اِستوای آن محکم می‌بندیم به طوری که هیچ فاصله‌ای میان طناب و سطح بیرونی زمین موجود نباشد. حال فرض کنید که طناب را باز کرده‌ایم و دو متر

دیگر به طول آن افزوده‌ایم و یک‌بار دیگر آن‌را بر روی استوای زمین جای داده‌ایم. روشن است که این‌بار به علت آن‌که اندکی به طول طناب اضافه شده، طناب برخلاف نوبت قبل کاملاً به سطح بیرونی زمین نمی‌چسبد و فاصله‌ای بین طناب و سطح کرهٔ زمین به وجود می‌آید. فرض کنید، طناب را در نوبت دوم چنان به دور اِستوای زمین تاب داده‌ایم که فاصلهٔ میان آن و سطح زمین در تمام محیط دایرهٔ عظیمه‌ای که به وسیلهٔ طناب پوشانده شده، یکسان باشد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که فاصله‌ای که میان طناب و سطح زمین پدید آمده، چه اندازه است؟ آیا می‌توان یک تار مو را از میان این شکاف عبور داد؟ یک سکه را چطور؟ یک کتاب قطع جیبی چطور؟ آیا یک فرد با اندازه‌های متعارف می‌تواند از زیر این شکاف عبور کند؟

درک «شهودی» غالب افراد بدانان می‌گوید که به واسطهٔ آنکه اضافهٔ طول طناب، بسیار اندک بوده است، فاصله‌ای که میان طناب و سطح زمین پدید می‌آید، بسیار اندک، و احیاناً در حدی است که یک تار مو را بتوان از آن عبور داد. اما پاسخ صحیح گزینهٔ آخر است: فاصلهٔ میان طناب و سطح زمین حدود ۳۲ سانتیمتر است و بنابراین فردی با اندازهٔ متعارف می‌تواند از زیر طناب عبور کند.[۱] نکتهٔ جالب دربارهٔ این مسأله آن است که اندازهٔ فاصله‌ای که میان

---

۱. محاسبهٔ فاصلهٔ میان طناب و سطح زمین، به سادگی امکان‌پذیر است. فرض کنید شعاع زمین با R نمایش داده شود و طول طناب در نوبت اول با L. روشن است که L برابر است با محیط دایره‌ای عظیمه‌ای به شعاع R یعنی:

$L = 2\pi R$ با اضافه شدن ۲ متر به طول طناب، محیط دایرهٔ جدیدی که به وسیلهٔ طناب ایجاد می‌شود برابر خواهد بود: $L+2= 2\pi\ (R+r)$. r عبارت است از میزان اضافه‌شده به شعاع این دایرهٔ بزرگ‌تر، که معادل است با فاصله‌ای که میان دایرهٔ جدید و سطح زمین پیدا می‌شود. مقدار r برابر است با:

$L+2= 2\pi\ R+2\pi r$

$L+2= L+2\pi r$

$r= 2/2\pi$

$r= 31.83\ cm \approx 32\ cm$

طناب و زمین پیدا می‌شود مستقل از اندازهٔ کره‌ای است که طناب بـه دور آن پیچیده می‌شود. خواه طنابی به دور یک توپ تنیس بسته شود و آن‌گاه به طول آن دو متر اضافه شود، و خواه طنابی به دور کل کیهان (به فرض کروی بودن آن) بسته شود و آن‌گاه به طول آن دو متر اضافه شود، در همهٔ این موارد، فاصلهٔ شکافی که در نوبت دوم ظاهر مـی‌شود، تـقریباً بـرابـر خـواهـد بـود بـا ۳۲ سانتیمتر.[۱]

معنای «شهودی» که در این مثال بدان اشاره شد به‌کاربردهای جدیدتر آن در نزد فلاسفهٔ تحلیلی نزدیک‌تر است تا مفهومی که مـتفکران قـدیمی از آن مراد می‌کردند. اما این واژه واجد هاله‌های معنایی دیگری نـیز هست. کـلمهٔ «شهود» از کلمهٔ عربی «شهد» به معنای حاضر شدن، دیدن چیزی، گواه شدن، و درک کردن برساخته شده است. این کلمه به عنوان ترجمهٔ کلمهٔ intuition که در زبانهای انگلیسی، فرانسه، و آلمانی مـورد اسـتفاده است، از واژهٔ لاتـینی intuitus به معنای زل زدن به، نظاره کردن، مشاهده کردن، نظر کردن به، و درک بلاواسطه[۲] اخذ شده است و معنای اخیر رایج‌ترین مضمون آن است.

واژهٔ «درک»[۳]، چنان‌که رورتی مـتذکر شـده بـرای در بـر گـرفتن حـالات مختلف از احساس تجربی[۴]، تا معرفت حصولی[۵]، تا ارتباط عرفانی[۶] در نظر گرفته شده است. واژهٔ «بلاواسطه» نیز ناظر به انواع وساطت و نفی آنهاست: این واژه به عدم وجود استنتاج منطقی، فقدان علل و اسباب، فقدان توانایی بر تعریف واژگان یا بیان مطالب در زبانی قابل فهم برای دیگران، فقدان فرایـند موجّه‌سازی، فقدان نمادها، و فقدان اندیشهٔ حصولی، اشاره دارد.[۷]

---

1. Guy Claxton, *Hare Brain, Trotoise Mind*, Forth Estate, London, 1997.
2. immediate apprehension
3. apprehension
4. sensation
5. knowledge
6. mystical rapport
7. R. Rorty, «Intuition», *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vols. 3–4, p. 204.

یکی از تأثیرگذارترین تعاریف «شهود»، تعریفی است که به وسیلهٔ افلاطون در جمهور ارائه شده است. افلاطون در این رساله از رهگذر عرضهٔ شماری از تمثیلها و تشبیه‌ها، مدلی از ذهن و عملکرد آن ترسیم کرده که بر مبنای آن در فرایند ادراک یا شناخت چهار مرحله یا حالت وجود دارد. این حالات چهارگانه عبارتند از بینش یا آگاهی[۱]، تعقل[۲]، باور[۳]، و پندار[۴]. دو حالت اول به قلمرو معرفت[۵] (اپیستمه)[۶] تعلق دارند، و دو حالت دوم به قلمرو نظر[۷] (دُکسا)[۸]. در این مدل، شهود معادل معرفت بلاواسطه از مرحلهٔ مبیّن آگاهی، که بالاترین مرحله ادراک به شمار می‌آید در نظر گرفته شده است. غایی‌ترین صورت آگاهی، رویت مستقیم حقیقت است.[۹]

در حالی که نحوهٔ استفاده افلاطون از مفهوم «شهود» یکنواخت و یکدست بود، ارسطو دو تفسیر متعارض از این مفهوم ارائه داد و این امر برای متفکران دوره‌های بعد دشواریهای زیادی پدید آورد. ارسطو در آنالوطیقای ثانی مدعی شد که مقدمات اصلی یا اصول اولیهٔ معرفت علمی به نحو شهودی درک می‌شوند، و شهود منبع شناختی معرفت علمی است.[۱۰] اما در اثر دیگر خود، رسالهٔ الحیوان، اشاره کرده بود که معرفت از انتزاع معرفت شهودی (نوئتا)[۱۱] از ادراک حسی (آیستیتا)[۱۲] به دست می‌آید، با این شرط که عناصر محسوس و عناصر معقول، هرچند به صورت جدای از یکدیگر اندیشیده می‌شوند، جدای از یکدیگر موجود نیستند. یعنی: «ذهنی که فعالانه می‌اندیشد، معادل موضوعی است که بدان می‌اندیشد».[۱۳]

---

1. intelligence 2. reason 3. belief 4. illusion
5. knowledge 6. epistemé 7. opinion
8. Dixa 9. Plato, *Republic*, trans. Desmond Lee, Penguin Books, 1974.
10. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, New York, Random House, 1941, 100b. 11. noeta 12. aistheta
13. Ibid, 43 lb, p. 18.
این نکته شایان توجه است که واژهٔ «انتزاع کردن to abstract» دو معنای به‌کلی متفاوت دارد.

مشکلی که پیروان ارسطو با آن روبرو بودند عبارت بود از اینکه چگونه این دو تفسیر مختلف از معرفت را با یکدیگر آشتی دهند. برای این منظور سه راه‌حل وجود داشت. یک راه عبارت بود از تأکید بر عناصر افلاطونی در اندیشهٔ ارسطو، و معادل دانستن معرفت شهودی با نوئتا؛ راه‌حل دیگر عبارت است از یکی دانستن معرفت شهودی و ادراک حسی (آیستیتا)؛ در حالی که سومین راه‌حل دایر بود بر وضع کردن و مفروض گرفتن یک گروه از اشیاء که در موقعیتی میانه نوئتا و آیستیتا قرار دارند.[1] متفکران دوره‌های بعد یکی از این سه راه‌حل را برگزیده‌اند و تفسیرهای متنوعی در خصوص پدیدار «شهود» فراهم آورده‌اند.

دکارت و اسپینوزا، به عنوان مثال، راه‌حل اول را برگزیدند و بر قرائت افلاطونی نظریهٔ ارسطو تأکید کردند. دکارت در قاعدهٔ سوم از قواعد درست راه بردن ذهن میان «شهود» و «شهادت حواس» تمییز گذارد و آن‌را به عنوان «ادراک تردیدناپذیر یک ذهن غبار ناآلوده و پرتوجه که از نور تعقل صرف

← در برخی از ظرف و زمینه‌ها و متون و در کاربردهای جدید، تقابل میان انتزاعی (abstract) و انضمامی (concrete) به معنای تقابل میان غیرواقعی و واقعی است. نظیر آنچه که فی‌المثل امروزه دربارهٔ هنر یا اندیشه‌های انتزاعی و هنر یا اندیشه‌های واقع‌گرایانه گفته می‌شود. اما مراد ارسطو در آنچه که در رسالة الحیوان *De anima* در باب ادراک عقلی و ادراک حسی (noesis & aisthesis) نگاشته با این معنای جدید تفاوت دارد. از حیث ریشهٔ لغوی، تفاوت چندانی میان دو واژه abstract (انتزاع کردن) و extract (بیرون کشیدن) وجود ندارد. اما از دورهٔ باستان کاربردهای این دو واژه متفاوت بود. به این معنی که در حالی فرض می‌شد می‌توان واژهٔ extract را در مورد همهٔ چیزها به‌کار برد، واژهٔ abstract تنها در مورد ذات و ماهیت essence به‌کار برده می‌شد. به این اعتبار، هرچند می‌توان هر اندیشه یا عبارتی را از یک کتاب بیرون کشید (extract)، تنها اندیشهٔ اصلی یا محوری آن‌را می‌توان انتزاع کرد. بر وفق این معنا، و در تقابل با آنچه که در کاربردهای جدید رواج یافته، امر انتزاعی (abstract)، امر واقعی و حتی واقعی‌تر از امر انضمامی، به شمار می‌آمد، هرچند که اولی از دومی انتزاع می‌شد. دلیل این امر آن بود که امر انضمامی به منزلهٔ مخلوطی از امر ذاتی و امر عَرَضی به شمار آورده می‌شد.

1. Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1962. vo. II.

حاصل می‌شود» تعریف کرد.[1] از نظر دکارت معرفت شهودی بی‌واسطه و بسیط بود. از این گذشته، او اعتقاد داشت افراد واجد قوه‌ای هستند که مسؤول تولید چنین معرفتی است. دکارت نیز مانند ارسطو معتقد بود که کل بنای معرفت مبتنی بر بنیاد شهود و استنتاج قیاسی است و «این دو روش یقینی‌ترین راهها به معرفت هستند». تفاوت میان آن دو آن بود که «اصول نخستین صرفاً به وسیلهٔ شهود ارائه می‌شوند در حالی که نتایج بعید... تنها به وسیلهٔ استنتاج قیاسی».[2]

اسپینوزا در اخلاق، به اقتفای دکارت، میان سه نوع معرفت تمیز قائل شد.[3] معرفت نخستین، معرفت حاصل از عقاید و نظرات[4] که پایه در حواس و قوهٔ تصور[5] دارد. معرفت دوم، معرفت عقلی که مبنای آن مفاهیم و تصورات است؛ و معرفت بلاواسطه شهودی مربوط به ماهیت صوری خدا و چیزها به طور کلی. این نوع اخیر از معرفت در نظر اسپینوزا عالی‌ترین صورت، در میان صورتهای سه‌گانه به شمار می‌آمد.

عرفایی نظیر اکهارت و ابن‌عربی از نوعی اتحاد عرفانی سخن به میان آورده‌اند. بر مبنای این نظریه، تجربهٔ اتحاد عرفانی می‌باید با نوعی بارقه بصیرت همراه باشد که همان معرفت محسوب می‌شود.

معرفتی که از این طریق به دست می‌آید کامل و غیرقابل بیان و توصیف

---

1. René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, in Vol. 1 of *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, et.al., Cambridge University Press, 1984–91. 2. Ibid

3. Benedict de Spinoza, *Ethics Demonstrated in a Geometrical Manner*, in *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, ed. and trans. E. Curley, Princeton University Press, 1985.

ترجمه فارسی اخلاق اسپینوزا به قلم آقای دکتر محسن جهانگیری در سلسله انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۷۶) به چاپ رسیده است.

4. opinions 5. imagination

است.[1] به همین‌سان، متألهانی نظیر ملاصدرا معرفت شهودی را به منزلهٔ نوعی آگاهی مستقیم و بی‌واسطه از تجلیات مختلف وجود، در نظر گرفته‌اند. این نوع معرفت که احیاناً «معرفت یا علم حضوری» نامیده می‌شود، به عکس «معرفت یا علم حصولی» که به وساطت مفاهیم به دست می‌آید، تردیدناپذیر، کامل، محصول نوعی اتحاد میان عاقل و معقول است.[2]

عرفا و فیلسوفان مسلمان همچنین از سه نوع یقین یا معرفت یقینی سخن به میان آورده‌اند که عبارتند از، «علم‌الیقین» یا یقینی که از طریق معرفت استنتاجی به دست می‌آید؛ «عین‌الیقین» یا یقین محصول «مشاهده» مستقیم موضوع شناسایی با «چشم دل یا دیدهٔ باطن» و «حق الیقین» که محصول اتحاد عالم و معلوم است.[3]

فلاسفهٔ تجربی‌مسلک نظیر جان لاک نیز به نحو گسترده‌ای از مفهوم «شهود» بهره گرفته‌اند. لاک میان شهود و نشان دادن با استدلال[4] تمایز قائل شد. او نیز نظیر دکارت بر این نظر بود که معرفت شهودی، بلاواسطه است، جایی برای شک باقی نمی‌گذارد، و روشن‌ترین و یقینی‌ترین معرفتی است که قوای ادراکی آدمی، با همهٔ ضعفش، قادر به کسب آن است.[5] چنین معرفتی

---

1. cf. *Maister Echardt's Sermons*, trans. Calus Field, London, H.R. Allenson, ltd, 1989.

ابن‌عربی، فتوحات مکیه، بیروت. و نیز بنگرید به غلامحسین ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

۲. بنگرید به دکتر مهدی حائری یزدی، آگاهی و گواهی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.

Mehdi Hairi Yazdi, *Knowledge by Presence*, Tehran, Cultural Studies Resarch Institute, 1983.

۳. همان مدرک سابق. نیز بنگرید به سورهٔ تکاثر در قرآن مجید که از دو یقین اول در آن ذکر به میان آمده است.

4. demonstration

5. John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. with an

معیار یقین را در اختیار ما قرار می‌دهد و هر کس خواستار یقینی بیش از این باشد، «خواستار چیزی است که نمی‌داند چیست، و صرفاً نشان می‌دهد که ذهنی شکاک دارد، بی‌آنکه قادر به شک کردن باشد».[۱] اما لاک برخلاف دکارت معتقد بود که معرفت شهودی از متعلقات ادراک حسی اخذ می‌شود و نه از نوئثای معقول. «چیزی یقینی‌تر از برخی تصورات که ما از اشیای بیرونی در ذهن خود دریافت می‌کنیم وجود ندارد: معرفت شهودی همین است.»[۲]

هیوم نیز از تمایز میان شهود و نشان دادن با استدلال استفاده کرد. اما او برخلاف لاک که به شهود حقایق انتزاعی نظیر قضایای ریاضی اعتقاد داشت، و بر این نظر بود که حقایق ضروری دربارهٔ «کمیت و عدد» احیاناً ممکن است به وسیله نشان دادن از راه استدلال شناخته شوند، در حالی که همهٔ حقایق ضروری دیگر به وسیلهٔ شهود حسی شناخته می‌شوند.[۳]

کانت هماهنگ با رویکرد کلی فلسفی خود کوشید تا «شهود» را به گونه‌ای تعریف کند که حد وسطی بین نوئثای عقلگرایان و آیستیتای تجربه‌گرایان باشد. در نقد عقل محض او شهود را مادون فاهمه و عقل و در تراز حساسیت با آیستیتا قرار داد. اما او در عین حال برای شهود یک ویژگی پیشینی[۴] نیز قائل شد و به این ترتیب از یک‌سو بر عنصر محسوس و بی‌واسطه در معرفت شهودی تأکید ورزید بی‌آنکه به موضع لاک درغلتد، و از سوی دیگر، ویژگی پیشینی و صوری آن‌را مورد تأکید قرار داد، بی‌آنکه دکارتی شود.[۵]

نزدیک‌تر به زمان کنونی، هوسرل و برگسون دو فیلسوف سرشناسی

→ introduction, Peter Nidditich, Clarendon Press, 1975. IV. 2.1.

1. IV. 2.1 2. Ibid

3. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, The Open Court Publishing. Co. 1927. 4. a priori

5. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Newton Kemp–Smith, Macmillan, 1923.

هستند که هر یک به شیوهٔ خاص خود از مفهوم «شهود» استفاده فراوان برده‌اند. هوسرل از واژهٔ شهود[1] به منزلهٔ یک عنوان عام برای نامیدن هر آنچه که در تجربه بی‌واسطه حسی برای فرد حاصل می‌شود، استفاده کرده است. در نظر هوسرل، شهود مبنای همهٔ معانی به شمار می‌آمد و نه منبع جداگانه‌ای برای یقین. او در پژوهشهای منطقی می‌نویسد:

> می‌توان در حالت کلی گفت که برای آن‌که معنای یک بیان (یا محتوای یک مفهوم) را به روشنی درک کرد می‌باید شهود مطابق با آن‌را برساخت: در شهود است که شخص می‌تواند «معنای واقعی» بیان را ببیند.[2]

در نظام هوسرلی، آگاهی بلاواسطه حسی یا «شهود ایدتیک»[3] «تنها یکی از انواع شهود محسوب می‌شد». او در عین حال به نحو صریح انواعی از حضور بلاواسطه[4] را ذکر می‌کند، که حسی نیستند. یکی از این انواع را هوسرل با نام شهود غیرمشروط یا مطلق[5] مشخص می‌کند. در نظر هوسرل، پدیدارشناسی صرفاً مطالعهٔ کنشها (نوئسیس)[6] و هستومندها یا هستارهای عینی که متعلق آنها واقع می‌شوند (نوئماتا)[7] نیست، بلکه در عین حال مطالعه رابطهٔ میان آنها را نیز شامل می‌شود. این رابطه به واسطهٔ آن نوع تجارب «شهودی» برقرار می‌شود که در آن برخی از اشیاء (از جمله ذوات و ماهیات) حاضر (عرضه) می‌شوند:

«مشاهده» بلاواسطه، «نه صرفاً مشاهدهٔ حسی تجربی»، بلکه مشاهده در

---

1. anschauung

2. Edmund Husserl, *Logical Investigations* I, trans. J. Findlay, Routledge & Kagan Paul, 1970, Ch 2, § 21 306.

۳. eidetic، این واژه در روان‌شناسی صفتی است برای بیان حالتی که در آن شخص واجد تصاویری ذهنی است که از وضوح و زندگی غیرمتعارف برخوردارند، چنان‌که گویی عملاً رویت می‌شوند.

4. immediate–givenness

5. categorical intuition

6. categorical intuition

7. noemata

معنای عام کلمه به منزلهٔ یک آگاهی از ابتدا حاضر[1] از هر نوع که باشد، منبع غایی همهٔ اظهارات عقلانی است.[2]

برگسون میان دو شیوهٔ عمیقاً متفاوت از دانستن یک شیء، یعنی تحلیل و شهود، تمایز قائل شد. به اعتقاد برگسون، تحلیل به معنای حرکت در اطراف شیء است. این نوع معرفت به دیدگاه ناظر بستگی دارد. این معرفت نسبی است و در قالب نمادها بیان می‌شود. نمادها را نه‌تنها می‌توان برای ارجاع به این شیء خاص که برای دلالت بر همهٔ اشیای مشابه مورد استفاده قرار داد. اما نمادها همواره در قیاس با شیئی که دیدگاهی در مورد آن اتخاذ شده، یا نمادها قصد بیان آن‌را دارند، ناقص‌اند.

از سوی دیگر، مراد برگسون از شهود آن‌نوع همدلی روشنفکرانه است که شخص به وسیلهٔ آن خود را در درون شیء قرار می‌دهد تا با آنچه که یگانه و در نتیجه غیرقابل بیان است، قرین شود. شهود آگاهی شخص را قادر می‌سازد تا با شیء یکی شود؛ شهود دلالت دارد بر آگاهی بلاواسطه، رویت یا نظری که از شیء مورد مشاهده قابل تشخیص نیست، معرفتی که تماس یا حتی تلاقی به شمار می‌آید. این نوع معرفت مطلق است زیرا با ورود به شیء بر هر نوع محدودیت ناشی از دیدگاههای خاص غلبه می‌کنیم و شیء را چنان‌که هست فرا چنگ می‌آوریم.[3]

پیش از پرداختن به تحولاتی که در معنا و کاربرد واژه «شهود» در دهه‌های معاصر رخ داده، بی‌مناسبت نیست که به طور خلاصه یادآوری شود تا پیش از کانت «شهود» لااقل به سه معنای مختلف مورد استفاده قرار داشت. نخست، «شهود حسی» که به معرفتی اطلاق می‌شد که نسبت به اشیایی حاصل می‌شد

---

1. originally presentive

2. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, First Book, trans. F. Kerten, Luwer Academic Press, 1982, § 19.

3. Henri Bergson, *Creative Evolution*, London, 1914.

که مستقیماً در برابر حواس قرار می‌گرفتند. دوم، «ادراک انتزاعی یا شهود غیرحسی» که مشتمل بر حافظه و تخیل بود و در عین حال به معرفت غیراستنتاجی نیز دلالت داشت. اصول موضوعه ریاضی و حقایق تحلیلی و اعتبار استنتاجهای معتبر، در زمرهٔ این نوع معرفت به شمار می‌آیند. و سوم، «شهود» به منزلهٔ تجربهٔ شخصی از امر متعالی (خدا) یا معرفت غیراستنتاجی از چیزها. در دورهٔ پیش از کانت، واژهٔ شهود به ندرت در مورد معرفت ناشی از ادراک (مفهوم‌سازی) حسی[1] به کار می‌رفت. تمایز روشنی نیز میان معرفت گزاره‌ای (قضیه‌ای)[2] و معرفت غیرگزاره‌ای برقرار نشده بود. اما از زمان کانت به این‌سو مرسوم شده است که از معرفت غیرگزاره‌ای متکی به مفاهیم حسی دربارهٔ یک شیء جزئی یا خاص،[3] و معرفت گزاره‌ای مشتق‌شده از این نوع معرفت غیرگزاره‌ای، به عنوان مواردی از «شهود» یاد کنند.

در باب نظریه‌های کلاسیک دربارهٔ شهود که تا اینجا بدانها اشاره شد، انتقادهای استانداردی مطرح شده است. به عنوان مثال، برگسون معرفت شهودی را خطاناپذیر می‌دانست و خود-آگاهی را بهترین مصداق چنین معرفتی قلمداد می‌کرد. راسل در عرفان و منطق استدلال کرده است که خطاناپذیری‌ای که برگسون در مورد معرفت شهودی ادعا کرده، غیرموجّه است: «خود-آگاهی چنان‌که مصطلح است نادر کالمعدوم است. اغلب افراد، فی‌المثل، در ذات خود از بدجنسیها و خودبینیها و حسادتهایی برخوردارند که کاملاً از آن ناآگاه‌اند، هرچند که بهترین دوستانشان می‌توانند این جنبه‌ها را بدون کوچک‌ترین مشکلی بالحس و العیان درک کنند.»[4]

شبیه همین انتقاد را می‌توان در برابر دعوی عارفان مطرح کرد که مدعی‌اند تجارب عرفانیشان معرفتی خطاناپذیر برایشان فراهم می‌آورد.

---

1. perceptual knowledge
2. propositional knowledge
3. non-propositional perceptual knowledge of a particular
4. Berterand Russell, *Mysticism and Logic*, Penguin Books, 1953, p. 22.

به واقع نگاهی دقیق‌تر به گزارش‌هایی که در خصوص این‌گونه تجارب ارائه شده به سرعت تأثیر معرفتهای پیشینی عارفان و محیط و شرایطی راکه در آن زیست می‌کنند، بر تجارب شهودی آنان آشکار می‌سازد. یک نمونه درخور توجه از این قبیل تأثیرات، گزارشی است که ابن‌عربی، کـه در نـظر بسیاری بزرگ‌ترین عارف جهان اسلام به شمار می‌آید، در تألیف کبیر خود، **فتوحات مکیه**، در خصوص سرنوشت شیعیان در جهنم ارائه می‌دهد. ابن‌عربی مدعی است که در جریان تجربهٔ عرفانی خود به همراه پیامبر(ص)، «شاهد» احوال شیعیان بوده است. اما توصیف وی به خوبی نشانگر تأثیراتی است که وی از فضای ضد شیعی دمشق قرون ششم و هفتم پذیرفته بوده است.

دو استدلال دیگر نیز علیه دعوی خطاناپذیری معارف شـهودی مـطرح شده است. استدلال نخست بر این نکته مشهود تکیه می‌کند کـه شـهودهای افراد مختلف با یکدیگر تفاوت دارد و خود معرفت شهودی هـیچ مـعیاری برای تصمیم‌گیری میان شهودهای متفاوت ارائه نمی‌دهد. اسـتدلال دوم بـر این نکته انگشت می‌گذارد که در همهٔ زمانها و مکـانها حـیله‌ورزانـی یـافت می‌شده‌اند که با دعوی توانائیهای باطنی و روانی و ذهنی فوق عادی که به آنان اجازه می‌دهد تا ادراکات و آگاهیهای غیرمتعارف و خارق عادت کسب کنند، به تحمیق خلایق پرداخته‌اند.[1] این واقعیت که دعاوی این حیله‌ورزان دیر یا زود مورد نقادی منتقدان واقع شده، در واقع نظیر نوعی اسـتدلال بـر مـبنای استقرای بدبینانه، علیه خطاناپذیری معرفت شهودی عمل می‌کند.[2]

---

۱. برای نمونه‌هایی از این قبیل دعاوی در حوزهٔ تاریخ علم بنگرید به:
Martin Gardner, *Science: Good, Bad, and Bogus*, Avon Books, New York, 1981.

۲. اصطلاح «استدلال بر اساس اسـتقرای بـدبینانه argument from pessimistic induction» مأخوذ از لاری لائودن فیلسوف علم امریکایی است. لائودن از این استدلال برای نقد دعاوی فیلسوفان علم واقع‌گرا (رئالیست) بهره می‌گیرد. او با تکیه به موارد مـتعدد ابـطال نـظریه‌های علمی در تاریخ علم، مدعی می‌شود که می‌توان با نوعی استدلال استقرایی نتیجه گـرفت کـه نظریه‌های علمی آینده نیز ابطال خواهند شد و از اینجا نتیجه می‌گیرد که فلاسفهٔ رئالیست در

البته عرفای واقعی در پاسخ به این استدلال بر این نکته تأکید می‌ورزند که آن‌زمان که شخص به یک تجربهٔ عرفانی اصیل دست می‌یابد، از چنان آرامش روان، وضوح اندیشه، و قوت بصیرتی برخوردار می‌شود، که برایش کمترین تردیدی در خصوص اصالت آن تجربه بر جای نمی‌ماند. مشکل این پاسخ در آن است که، هرچند می‌توان امکان دستیابی به تجربه‌ها اصیل را به خوبی مورد اذعان قرار داد، اما از آنجاکه این‌گونه تجارب کاملاً شخصی‌اند نمی‌توان نسبت به آنها هیچ‌گونه معرفت قابل انتقال به عموم به دست آورد.

کانت، چنان‌که اشاره شد، «شهود» را در مفهومی خاص در نظام فلسفی خود مورد استفاده قرار داده بود. در نظر او شهود غیرحسی اموری جزئی نظیر زمان و مکان شرط ضروری معرفت شهودی حقایق پیشینی به شمار می‌آمد. اما به نظر می‌رسد که در دورهٔ جدید و به دنبال تحولاتی که در فیزیک و علوم شناختی پدید آمده، این نوع تلقی از مفهوم شهود، جاذبه خود را از دست داده است.

اعضای حلقهٔ وین با همه دعاوی‌ای که شهود را منبع یا نوع خاصی از معرفت معرفی می‌کردند مخالف بودند. شلیک به عنوان نمونه معتقد بود که معرفت اساساً مشتمل بر رابطه یا نسبت یا مقایسه میان دو عامل یا جزء مشکله است. نظیر زمانی که ما خاصهٔ تازه‌ای را در یک ماده شناخته‌شده کشف می‌کنیم یا گونهٔ جدیدی از یک نوع گیاه را با توجه به رنگ و شکل برگهایش شناسایی می‌کنیم. حال آن‌که شهود عبارت است از نوعی تجربه که در آن هیچ‌گونه رابطه یا نسبت یا مقایسه حضور ندارند. شلیک به این اعتبار عبارت «معرفت شهودی» را متناقض تلقی می‌کرد و تأکید داشت که توسل به شهود هیچ جایی در فلسفه ندارد.

← دعوی خود در خصوص واقع‌نمایی در علم به خطا رفته‌اند. برای نقد آراء لائودن بنگرید به‌کتاب در دست انتشار نگارنده با عنوان واقع‌نمایی نظریه‌های علمی.

یک انتقاد عمومی‌تر در خصوص همهٔ نظریه‌هایی که در باب شهود و معرفت شهودی مطرح شده آن است که این نظریه‌ها هیچ‌یک معیارهای معرفت اصیل را ارضاء نمی‌کنند. می‌توان این استدلال را این‌گونه توضیح داد: نمونه اعلای معرفت، معرفت استنتاجی است ـ یعنی موردی که در آن شخص نه‌تنها دربارهٔ P اطلاع دارد، که از این نکته که چرا P صادق است نیز آگاه است، و به P باور دارد، زیرا به گزاره‌های دیگری که P را می‌توان از آنها استنتاج کرد نیز باور دارد. اما در مورد شهود، هرچند شخص ممکن است آنچه راکه از رهگذر فرایند شهود حاصل شده بشناسد و بدان «آگاه» باشد، اما نمی‌تواند اثبات کند که چرا باور دارد که آنچه راکه می‌داند صادق است.

صورت دیگری از این استدلال را می‌توان در برابر نظریه‌هایی به‌کار برد که به «شهود» به منزلهٔ معرفت بلاواسطه نظر می‌کنند.[۱] خلاصه این استدلال آن است که محصول نهایی این‌گونه شهودها را نمی‌توان به عنوان «معرفت» در معنای آگاهی یا اطلاعی که به نحو بین‌الاذهانی قابل انتقال است، تلقی کرد. زیرا آنچه که این نظریه‌ها «معرفت» به شمار می‌آورند، عملاً فاقد محتوای حصولی یا مفهومی است چراکه هر نوع تلاش برای مشخص کردن آنچه که شخص در جریان تجربهٔ مستقیم و حضور بلاواسطه به دست می‌آورد، از حدود «معرفت حضوری» یا «معرفت از طریق آشنایی» فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، کاربرد واژهٔ «معرفت» در خصوص این نوع تجربه احیاناً ممکن است اشتباه‌برانگیز باشد. زیرا آنچه راکه شخص می‌داند یا بدان معرفت دارد می‌باید تحت توصیف معینی قابل شناسایی باشد، یعنی در زمرهٔ معرفت توصیفی و قابل بیان جای گیرد.

---

۱. از جملهٔ این قبیل نظریه‌ها می‌توان به نظریهٔ ملاصدرا، «علم حضوری»، یا نظریهٔ راسل «معرفت از طریق آشنایی مستقیم knowledge by acquaintance» اشاره کرد. البته راسل و ملاصدرا، شهود را به معنای یکسانی به‌کار نمی‌برند. راسل به شهود حسی، یا معرفت حضوری از طریق ارتباط مستقیم با حس‌ـداده‌ها sense-data نظر دارد، و ملاصدرا به شهود غیرحسی یا معرفت حضوری نسبت به مراتب وجود.

نحوهٔ استفاده هوسرل از مفهوم «شهود» نیز چنان‌که جاکو هینتیکا یادآور شده تا اندازه‌ای مشابه مفهوم راسلی «معرفت از طریق آشنایی» است.[۱] شهود مطلق هوسرلی یادآور تأکید راسل بر وجود طبقهٔ خاصی از اشیاست که با آنها از طریق آشنایی مستقیم ارتباط برقرار می‌کنیم، یعنی طبقهٔ صور منطقی. معرفت بلاواسطه و مستقیم ما از این نوع صور، به تعبیر مزاح‌گونه هینتیکا که اصطلاحات دو فیلسوف را با یکدیگر ترکیب کرده، «آشنایی مطلق»، یا «شهود منطقی» است.[۲] از این گذشته، مشابهت میان مدل این دو فیلسوف تنها در آنجا که هر یک نظر خود را در باب «امر داده‌شدهٔ شخصی»[۳] بیان می‌دارد به پایان می‌رسد. در نظر هوسرل متأخر، برخلاف راسل، آنچه که برای شخصی بدیهی و مستقیماً داده‌شده است، صور منطقی نیست. امر بدیهی هوسرلی، برخلاف آنچه مورد نظر راسل بود، مقولات سازمان‌داده‌شده در قالب جزئیها، و خاصه و روابط منطقی و نظایر آنها نیست. هوسرل به عنوان مثال، به این امور بدیهی به منزلهٔ حس-داده‌ها که احیاناً به قول کواین در قالب پیوسته‌های دوبعدی از رنگها و سایه‌روشنها در میدان رویت شخص ظاهر می‌شوند، نظر نمی‌کند. از دیدگاه هوسرل تنها نوئسیس تدقیق‌کننده و آگاه‌سازنده شخص است که می‌تواند تجارب مستقیم او را (مثلاً آنچه را که در میدان دید او ظاهر می‌شود) به آگاهی حسی از انواع منطقی مختلف بدل کند. یعنی آگاهی حسی از اشیایی که می‌توان از آنها نوئماتا داشت. به این اعتبار می‌توان مدعی شد که عنوان ذهنی‌گرایی به همان اندازه به مدل هوسرلی قابل اطلاق است که به مدل راسلی.

---

1. Jaako Hintikka, «The Phenomenological Dimension», in *Husserl*, ed. Barry Smith & David Woodruff Smith, Cambridge University Press, 1996.

۲. همانجا. هینتیکا به عوض دو اصطلاح راسلی و هوسرلی «آشنایی منطقی» و «شهود مطلق»، دو اصطلاح تازهٔ خود را جعل کرده.

۳. self–given، یعنی آنچه برای شخص بدیهی و بلاواسطه است.

اما در حالی که «شهود» به معنای معرفت مستقیم، بلاواسطه، غیرقابل شک و خطاناپذیر از اشیاء و ماهیات و ذوات یا واقعیت، با دشواریهای جدی روبروست، دو کاربرد دیگر برای این واژه در فلسفهٔ تحلیلی جدید در نظر گرفته شده‌که به نظر می‌رسد بدان جایگاهی کاملاً موجّه، و در عین حال مؤثر، در نظام معرفتی مدرن اعطا می‌کند. پوپر در بند جالب توجهی در یادنامه‌ای که به افتخارش به چاپ رسیده، به این هر دو کاربرد اشاره کرده است:

من اذعان می‌کنم که در تولید نظریه، جایی برای نوعی تخیل غیرعقلانی یا شهود در نظر می‌گیرم. اما هیچ نوع قابلیت اعتمادی بدان نسبت نمی‌دهم. من در حدسها و ابطالها (ص ۲۸، نکتهٔ هشتم) نوشتم «شهود عقلی و تخیل مهمترین چیزها [در علم تجربی] هستند. اما قابل اعتماد نیستند: آنها ممکن است چیزها را با وضوح بسیار به ما نشان دهند، و معهذا ما را گمراه کنند. آنها به عنوان منبع اصلی نظریه‌های ما، صرف‌نظرنکردنی و ضروری هستند؛ اما اغلب نظریه‌های ما خواه ناخواه نادرست‌اند. مهمترین کارکرد مشاهدات و استدلالات و حتی شهود و تخیل عبارت است از کمک به ما در بررسی نقادی حدسهای جسورانه‌ای که ابزار ما برای کاوش در عرصهٔ ناشناخته به شمار می‌آیند». همهٔ این [نکات] به اکتشاف نظریه‌های جدید (یا براهین تازه) قابل اطلاق‌اند. آنها همین‌که تولید شدند، ما نقادانه ارزشیابی‌شان می‌کنیم. و این ارزشیابی نقادانه بخش عقلانی فرایند تولید نظریه است.

اما همهٔ این [نکات] ضرورتاً بسیار سردستی و طرح‌گونه[1] است. در واقعیت، ما از شهود به نقادی و از نقادی به شهود سیر می‌کنیم؛ از این گذشته، شهود غالباً در مرحلهٔ نقادی نیز وارد عمل می‌شود: ما غالباً یاد می‌گیریم که خطای چیزی را بدون ارزشیابی و وارسی دقیق «تشخیص دهیم» (و البته گاهی نیز به خطا «تشخیص می‌دهیم»).[2]

1. schematic

2. Karl Popper, *The Philosophy of Karl Popper*, ed. P. A. Schilpp, Vol. II, Open

هر دو کاربرد یا جنبه‌ای که پوپر برای «شهود» برشمرده، یعنی کارکرد آن در تولید نظریه، و نقش آن در ارزشیابی نظریه، لااقل واجد دو مصداق است که تفاوتشان با یکدیگر در شدت و ضعف است نه مراتب.

مصداق اول از نخستین جنبه‌ای که پوپر شهود برشمرده نوعی تجربه شناختی است که به وسیلهٔ کسانی نظیر گالیله، هیول، پوانکاره، هادامار، اینشتاین و بسیاری دیگر گزارش شده است. این تجربه مربوط است به کسب اندیشه‌های جدید در قالب بارقه‌های بصیرت. اما، برخلاف تجارب عرفانی، این نوع بصیرتها خطاپذیرند: این بصیرتها معمولاً راه‌حلهایی برای مسائلی هستند که شخص خود را در آنها غرق کرده و با آنها به واسطهٔ ممارست بسیار، کاملاً خو گرفته است. شهود را به این معنی می‌توان کم و بیش با آنچه که افلاطون نظر با «چشم عقل» به عالم تصورات و ایده‌ها می‌نامد مقایسه کرد. به ادعای افلاطون این‌گونه رویت با چشم عقل شخص را به امور مختلف از قبیل اصول موضوعه علوم، و حقایق امور هدایت می‌کند. شهود به معنای اخیر را می‌توان با شهود در نظر ارسطو مقایسه کرد که شخص را به اصول اولیه علوم و ذات و ماهیت و تعریف حقیقی چیزها هدایت می‌کند. اما در حالی که برای این دو فیلسوف باستان و پیروان آن دو، شهود منبعی خطاناپذیر و معرفتی کامل و بی‌نقص به شمار می‌آمد، در کاربرد تازه، هیچ نوع دعوی خطاناپذیری یا فقدان نقص برای آن مطرح نمی‌شود. اعتقاد دانشمندان معاصر بر آن است که شهود می‌تواند به آنان در برساختن فرضیه‌ها و حدسهای خطاپذیر دربارهٔ ماهیت واقعیت یا ساختار براهین ریاضی کمک کند. اما محصولات برساخته‌شده با استفاده از شهود در محکمهٔ نقادی و ارزشیابی عقلی قرار داده می‌شوند.

شهود به معنایی که در بالا ذکر شد، می‌تواند واجد یک جنبه یا کارکرد

→ Court, 1974, p. 1087.

دیگر باشد: این نوع شهود، چنان‌که پوپر متذکر شده، غالباً وارد فرایند نقادی و ارزیابی عقلانی می‌شود و در این مقام به دانشمندان در بررسی نقادانه نظریه‌ها و مدلها و فرضیه‌هایی که با کمک شهودهای دیگری از همین سنخ برساخته‌اند، کمک می‌کند.

دو مصداق دیگر مربوط به دو جنبهٔ شهود از دههٔ ۱۹۴۰ به بعد در میان فلاسفهٔ تحلیلی رواج یافته است. شهود در این معنی به منزلهٔ باوری بلاواسطه (یعنی استنتاج‌نشده از باورهای دیگر) و رؤیت‌نشده در نظر گرفته می‌شود که شخص آن‌را به صورت مستقیم از دیگری فرانگرفته، بلکه به قول راسل، همین‌که شروع به رویّت و تفکر می‌کند، آن‌را در خود می‌یابد. این قبیل باورهای غیراستنتاجی گاهی بسیار مقاوم و به تعبیر لایب‌نیتس راسخ‌الاساس‌اند. اما در برابر تجدید نظر یا نقادی یا حد طرد و رد ایمن نیستند. این نوع «شهود» را احیاناً می‌توان به منزلهٔ نوعی رویکرد در قبال گزاره‌های مشخص در نظر گرفت (رویکرد گزاره‌ای یا حیث التفاتی). به این معنا اظهار اینکه «شهود من آن است که P» مستلزم صدق P نیست. بلکه نشان‌دهندهٔ نوعی گرایش بلاواسطه، رویّت‌نشده، تعلیم‌نیافته، و استنتاج‌نشده برای قبول P به وسیلهٔ فاعل شناسایی است. قضاوت فاعل شناسایی در مورد P، پیشینی است اما ضرورتاً تحلیلی نیست.

شهود آن‌گونه که به وسیلهٔ فلاسفهٔ تحلیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، دقیقاً دارای همان کارکردها یا جنبه‌های این مفهوم در نزد دانشمندان جدید است، هرچند که در مقام یک تجربهٔ شناختی[1] احیاناً از همان شدت و قوتی که به وسیلهٔ برخی دانشمندان گزارش شده، برخوردار نیست. فلاسفهٔ تحلیلی اغلب از «شهود» ها در معنایی که یاد شد در مورد مسائل جزئی یا کلی بهره می‌گیرند، آنها را به عنوان مقدمات استنتاجهای قیاسی یا استقرایی مورد

1. cognitive experience

استفاده قرار می‌دهند، از آنها به منزلهٔ داده‌ها[1] یا امرهای واقع (فکت‌ها)[2] جهت ارزشیابی نظریّه‌های فلسفی استفاده می‌کنند، و بالاخره برای برساختن نظریه‌های فلسفی از آنها مدد می‌گیرند. یک نمونهٔ جالب توجه در این زمینه «پارادوکس کلاغ» است که به وسیلهٔ کارل همپل و در هنگامی که سرگرم کاوش در باب مسألهٔ تأیید تجربی نظریه‌ها بود مطرح شد و بحثهای زیادی را در میان فلاسفهٔ تحلیلی دامن زد و راه‌حلهای متعددی برای حل یا منحل ساختن آن پیشنهاد شد. خود همپل در آثار متأخر خویش راه‌حلی را ارائه داده که استدلال اصلی آن دایر بر آن است که ظهور پارادوکس محصول نوعی «شهود نادرست یا خطابرانگیز» بوده است.[3]

برای درک بهتر نحوهٔ استفاده از «شهود» در پژوهشهای فلسفی معاصر، انجام مقایسه‌ای با آنچه که در کاوشهای علمی انجام می‌شود روشنگر خواهد بود. درست همان‌گونه که در حوزهٔ علم تجربی در مواردی یک آزمایش علمی واحد که در شرایط مناسبی به انجام رسیده باشد می‌تواند حمایت لازم از یک نظریه یا فرضیه را فراهم آورد، یک نمونهٔ مناسب از استدلال استقرایی دربارهٔ یک نتیجهٔ تجربی می‌تواند یک نظریهٔ فلسفی راکه رأیی دربارهٔ ساختار استدلال تجربی در یک شعبه علمی اظهار کرده، مورد حمایت قرار دهد.

اما ممکن است این اعتراض مطرح شود که «شهود» در معنای تازهٔ این واژه نمی‌تواند نقشی راکه فلاسفهٔ تحلیلی برای آن مدعی‌اند ایفاکند. دلیل این امر آن است که «شهود» در این معنای تازه نوعی حالت سوبژکتیو ذهن فاعل شناساست و به این اعتبار نمی‌تواند در مقام مقدمهٔ استدلالات فلسفی (خواه استدلالات قیاسی، خواه استقرایی) مفید واقع شود. فیلسوفی که نظریهٔ خود

---

1. data 2. facts

3. Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press. 1965.

در مورد پارادوکس کلاغ بنگرید به: جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، انتشارات سمت، تهران ۱۳۷۷.

را با استفاده از شهود شخصی خود مورد ارزشیابی قرار می‌دهد، در واقع درون یک چنبره بسته واقع شده و صرفاً به نفع دلیلی که خود عرضه کرده قضاوت انجام می‌دهد. از این‌رو، درست همان‌گونه که شهود نمی‌تواند معرفت بین‌الاذهانی به وجود آورد، باید پذیرفت که از عهدهٔ ارائهٔ مقدمات قابل قبول برای نقادی نظریه‌ها نیز برنمی‌آید.

اما نگاهی دقیق‌تر به مفهوم شهود در معنای تازهٔ آن روشن می‌سازد که چنین نیست که فیلسوف تحلیلی نظریهٔ خود را با دلیلی که خود خلق کرده، مورد سنجش قرار می‌دهد. کلید حل مشکل در توجه به تمایزی است که میان باور و قبول آن نهفته است. البته درجات متفاوت و متنوعی از باور و قبول آن موجود است. اما، در هر حال، باور به صدق یک گزاره، با قبول آن تفاوت دارد. شهود، در معنای تازهٔ آن، و به منزلهٔ گرایش به قضاوت، نوعی باور است و نه قبول. تنها در صورتی که شهود از سنخ قبول و پذیرش باور می‌بود، آن‌گاه این انتقاد وارد بود که فیلسوف تحلیلی با دلیل یا اصلی که خود عرضه کرده نظریهٔ خود را مورد قضاوت قرار می‌دهد.

شماری از مشخصه‌ها یا ویژگیها برای تمییز میان باور و قبول وجود دارد که می‌توان آنها را به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. در بسیاری از موارد افراد آنچه را که باور می‌کنند می‌پذیرند و آنچه را که پذیرفته‌اند بدان باور دارند. اما ممکن است شخصی کاملاً به امری نظیر P باور نداشته باشد، مع‌هذا بتواند آن‌را بپذیرد. به عنوان مثال، شخص ممکن است احتمال بدهد که P~، اما مجموع بیّنه‌های موجود چنان باشد که پذیرش P را به صورت نظری که مورد قبول اجتماع است جلوه‌گر سازد.

۲. به همین ترتیب، شخص ممکن است کاملاً به P باور داشته باشد بی‌آنکه آن‌را بپذیرد. به عنوان مثال، یکی از اعضای هیأت‌منصفه ممکن است در موقعیتی باشد که در آن به واسطهٔ آشنایی شخصی با یک شاهد، وی را قابل اعتماد نداند، اما احساس کند که در قضاوت در مورد پرونده‌ای که در دست

دارد ناگزیر است باور خود را به حال تعلیق درآورد و از پذیرش آن صرف‌نظر کند.

۳. قبول P دلیلی بر باور به آن نیست. اما باور داشتن به P معمولاً دلیلی برای قبول آن است. فرض ابتدایی در این مورد آن است که بدون وجود داده‌هایی در حمایت از باور، باور پدید نمی‌آمده است.

۴. قبول امری ارادی است، حال آنکه باور چنین نیست. شخص ممکن است تصمیم بگیرد وجود خدا را قبول کند یا به دوستی اعتماد ورزد. اما شخص نمی‌تواند تصمیم بگیرد این نکته را باور کند که فردا باران خواهد بارید یا باران نخواهد بارید. شخص تنها می‌تواند یکی از این دو وجه را قبول کند. به همین اعتبار، افراد را نمی‌توان از بابت باورهایشان مسؤول به شمار آورد حال آن‌که آنان از بابت آنچه پذیرفته‌اند مسؤول‌اند.

۵. توصیف و تبیین امکانِ خودفریبی تنها با برقراری تمایز میان باور و قبول آن امکان‌پذیر است. نمی‌توان گفت که شخص در همان حال که باور دارد P~، خود را چنان فریب داده که باور کند P. اما کسی که به عنوان مثال فرزندش گمشده، می‌تواند خود را در مورد زنده بودن او بفریبد. چنین شخصی می‌تواند هم عامل و هم قربانی این نوع خودفریبی باشد.

۶. تمایز میان باور و قبول برای تشخیص تفاوت میان آنچه که وجدان شخص به او می‌گوید انجام دهد و آنچه که تمایل درونی او را به تصمیم‌گیری در مورد انجام آن وامی‌دارد، حائز اهمیت است.

۷. قبول یک مجموعه از مقدمات، شخصی را ملزم می‌سازد تمامی نتایج منطقی حاصل از آنها را بپذیرد. اما شخص از نظر ذهنی و فکری ملزم به باور به این نتایج نیست.

۸. مفهوم قبول و پذیرش با نوعی سرسپردگی و تعهد همراه است، حال آن‌که در مورد باور چنین نیست.

باورهای شهودی، در کاربرد تازهٔ این مفهوم، کم و بیش مشابه «امور واقع

عریان»[1] در تعبیری است که فلاسفهٔ تجربه‌گرای منطقی از واژهٔ اخیر داشتند، یعنی اموری که دستیابی به آنها ارادی نیست و به طور غیرارادی برای فرد حاصل می‌شوند و بنابراین موقعیتشان با پذیرش و قبول تفاوت دارد.[2] درعوض می‌توان به فرایند تأمل و رویّت فلسفی، خواه در قالب استدلال قیاسی و خواه استدلال استقرایی با استفاده از شهودها، به منزلهٔ قرار دادن باورها در محکمهٔ قضاوت عقلانی که جایگاه رد و قبول است، نظر کرد. هر کس که چارچوب کلی استدلال را که مبتنی به شهودهای اولیه است بپذیرد، قضایایی را که با استفاده از آن شهودها پذیرفته شده‌اند نیز خواهد پذیرفت. به این اعتبار می‌توان گفت که فلاسفه برای پذیرش آنچه که به نحو شهودی بدان باور دارند، دلایلی عقلانی ارائه می‌دهند.

زمانی که تحلیل فلسفی از مقدماتی که با استفاده از شواهد فراهم شده‌اند به سمت نتایج استدلالی به پیش می‌رود، می‌توان آن‌را به مثابه سیر از آنچه که وظیفهٔ تحلیل را بر عهده دارد، به آنچه که می‌باید تحلیل شود، در نظر گرفت. وظیفه این سیر تحلیلی آن است که تضمین کند هیچ نوع ناسازگاری یا خبط و اشتباه در گرایش غیراستدلالی اولیه ما در استفاده از شهود اولیه رخ نداده و به جای باور اولیه، نظام سازگار و خوش‌ساختی را قرار دهد که اجزایش با یکدیگر تلائم دارند و دربارهٔ آنها با روشنی و وضوح استدلال صورت گرفته و هر کس می‌تواند به نقادی آنها بپردازد.

به اعتبار آنچه گفته شد، فیلسوف تحلیلی برای برساختن یک نظریهٔ فلسفی جهت پاسخگویی به برخی از مسائلی که با آنها سروکار دارد، کار را از باورهای شهودی آغاز می‌کند که با شروع به رویّت فلسفی آنها را در خود می‌یابد. او این باورها را موقتاً قبول می‌کند و آن‌گاه می‌کوشد با کمک آنها، نظام سازگاری برای حل مسائل مورد نظر تدوین کند.

1. brute facts

۲. غیرارادی بودن باورها به این معنی نیست که باورها بدون علت ظاهر می‌شوند. ظهور باورها معلول علل مختلف هستند و شخص احیاناً بر آنها کنترل ندارد.

فیلسوفان تحلیلی در برابر نظامها یا استدلالات فلسفی که از جانب دیگر فیلسوفان تحلیلی عرضه می‌شود، به یکی از دو شیوهٔ ذیل عمل می‌کنند. آنان یا با شهودهای بنیادین فیلسوف نخست از در موافقت درمی‌آیند و آن‌گاه می‌کوشند با تحلیل ساختار استدلالهایی که او انجام داده مشخص سازند که آیا نظام پیشنهادی او به واقع سازگار است یا نه. در این زمینه آنان از جمله از نمونه‌های نقض‌کننده[1] و شرطیهای کاذبه‌المقدم[2] برای ارزیابی نتایج محتمل نظام پیشنهادی بهره می‌گیرند. یا آن‌که آنان در برابر شهودهای پیشنهادی فیلسوف نخست، شهودهای بدیلی عرضه می‌کنند و سپس تلاش می‌کنند با ابتنا بر این شهودها نظام استدلالی بدیلی برپا کنند که نتایج کارآمدتری از نتایج نظام پیشنهادی فیلسوف نخست برای حل مسائل مورد نظر تولید کند.

اما علی‌رغم همهٔ آنچه که دربارهٔ تفاوتهای میان باور و قبول و رهیافت فیلسوفان تحلیلی در استفاده از شهودها در بر ساختن و نقادی نظریه‌ها گفته شد، ممکن است این انتقاد مطرح شود که شهودها در نهایت اموری ذهنی (سوبژکتیو) هستند و به این اعتبار قادر به فراهم آوردن مبنایی عینی برای ارزشیابی نظریه‌ها نیستند. در پاسخ به این انتقاد، می‌توان نکته‌ای را که به اجمال مورد اشاره قرار گرفت با تفصیل بیشتری این‌گونه توضیح داد:

۱. هرچند شهودها، به معنایی که فلاسفهٔ تحلیلی از آن بهره می‌گیرند، اموری شخصی‌اند، اما غالباً کسانی که در شرایط معرفتی کم و بیش یکسان هستند، از شهودهای کم و بیش یکسانی برخوردارند اگر این‌گونه نبود امکان زیستن افراد در کنار یکدیگر و دادوستد معرفتی آنان به‌کلی از میان می‌رفت. فیلسوف تحلیلی در تلاش برای برساختن مدلی جهت حل مسائلی که بدان توجه دارد می‌کوشد از میان مجموعهٔ شهودهایی که برایش حاصل است، نمونه‌هایی را برگزیند که نسبت به موافقت عامه با آن اعتماد بیشتری دارد.

1. counter examples / counter instances

2. counter factuals

راسل این نکته را این‌گونه بیان کرده است: «استدلال فلسفی، به معنای دقیق کلمه، عمدتاً متشکل است از تلاش برای واداشتن خواننده به درک آنچه که به وسیلهٔ نویسنده درک شده است.» فیلسوفی که شهودهای پیشنهادیش مستمراً از جانب همکاران فیلسوفش و یا خوانندگان در تراز وسیع‌تر رد می‌شود، در معرض خطر از دست دادن اعتبار حرفه‌ای‌اش قرار دارد.

۲. در مواردی که میان شهودهای افراد تفاوت وجود دارد، آنان باز هم می‌توانند با یکدیگر به گفت‌وگوی سازنده بپردازند. در این موارد احیاناً یکی از شهودهای معارض به صورت موقت برای صورتبندی یک استدلال یا مجموعه‌ای از استدلالها مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آنجا که هیچ معرفتی در خلأ شکل نمی‌گیرد، فلاسفه برای آغاز گفت‌وگو با یکدیگر ناگزیرند، ولو به صورت موقت، بر سر برخی شهودها یا اصول اولیه توافق کنند. در واقع هر فیلسوف تحلیلی که اقدام به برساختن یک مدل یا نظام فلسفی می‌کند، در ذهن خود به چنین گفت‌وگویی فرضی با مخاطبان مبادرت می‌ورزد.

۳. در جایی که شهودهای افراد با یکدیگر تفاوت داشته باشد، از این شهودهای متفاوت احیاناً می‌توان به منظور برساختن نظامها و مدلهای بدیل استفاده به عمل آورد. هرچند در اینجا نیز شرط اولیه برای موفقیت آن است که شهودهای زیرساز این نظامها، شانس جلب و جذب شماری از مخاطبان و مدافعان احتمالی را داشته باشد.

۴. همان‌گونه که دانشمندان، گاهی در هنگام مواجهه با شواهد تجربی مخالف، موقتاً آن‌را نادیده می‌گیرند و به حمایت از نظریهٔ خود ادامه می‌دهند، فیلسوفان تحلیلی نیز در مواردی، علی‌رغم نمونه‌های نقضی که علیه شهودهای اولیهٔ آنان مطرح می‌شود، همچنان به حمایت از نظام پیشنهادی ادامه می‌دهند و می‌کوشند نقایص آنها را با توجه به نمونه‌های ارائه‌شده برطرف سازند. اما در اینجا نیز نظیر آنچه که در فلسفهٔ علم مطرح می‌شود، هر

نوع مانور استعجالی[1] که درجهٔ نقدپذیری نظام یا مدل را کاهش دهد، از میزان مقبولیت کلی آن می‌کاهد. در عین حال، نظیر آنچه در علم تجربی رخ می‌دهد، عرضهٔ یک نمونه نقض کارآمد یا ارائه شهودی کارسازتر ممکن است فیلسوف را وادارد تا در شهودهای اولیهٔ خود تجدید نظر کند. فلاسفهٔ تحلیلی به نظامهای پیشنهادی خود به چشم برنامه‌های تحقیقاتی نظر می‌کنند. اگر این برنامه‌ها توانایی حل مسائل را از دست بدهند یا در قیاس با برنامه‌های رقیب از توانایی کمتری برخوردار باشند و به اصطلاحی که لاکاتوش وضع کرده بود، به مقام یک برنامهٔ تحقیقاتی انحطاط‌یابنده[2] تنزل کنند، آن‌را با برنامه‌های پیشرونده[3] که توانایی بالاتری برای حل مسائل دارند تعویض می‌کنند.[4]

۵. در مواردی، باز هم نظیر آنچه که در علم تجربی رخ می‌دهد، ممکن است یک شهود غیرمتعارف به واسطه آن‌که دلیل قاطعی برای رد آن وجود ندارد، بر جای بماند. نظیر یک پدیدار طبیعی که تبیینی برای آن پیدا نمی‌شود. گاهی نیز یک شهود غیرمتعارف ممکن است مبنای نظریه‌ای قدرتمند شود که به واسطهٔ توانایی در حل مسائل به شیوه‌ای به مراتب برتر از مدلهایی که بر مبنای شهودهای متعارف بنا شده‌اند، شهود تازه‌ای را بر مخاطبان تحمیل کند و چشم‌انداز آنان را به کلی دگرگون سازد.

تحولات فلسفی یکصد سال گذشته، فلاسفهٔ تحلیلی را قانع ساخته که «شهود» با تعریفی که از آن ارائه شد، در چارچوب توانائیهای شناختی آدمی،

---

1. ad hoc manoeuvre
2. degenerative research programmes
3. progressive research programmes

۴. در مورد دیدگاههای لاکاتوش و مسألهٔ مانورهای استعجالی بنگرید به: درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، نوشتهٔ جان لازی، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۷؛ و نیز چیستی علم، نوشتهٔ آلن چالمرز، ترجمه دکتر سعید زیباکلام، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۸.

نقش مهمی در پیشبرد تلاشهای معرفت‌جویانه بازی می‌کند. این نکته به این معنا نیست که فلاسفهٔ تحلیلی، نظیر دانشمندان در آستانهٔ دستیابی به نظریه‌ای هستند که از عهدهٔ توصیف همهٔ امور برمی‌آید. در این قلمرو، تنوع و کثرت اندیشه‌ها به همان اندازه وحدت و اجماع آراء، حائز اهمیت است. دلیل این امر آن است که تنها از رهگذر در اختیار داشتن شمار زیادی از اندیشه‌های بدیع است که شانس تکمیل نظریه‌های هر چه کارسازتر افزایش می‌یابد.

عرض شعبده با اهل راز دروغین

نگاهی به نتایج رهیافتهای پست‌مدرن برای پژوهشهای علمی

آلن سوکال[1]، که استاد رشتهٔ فیزیک نظری در دانشگاه نیویورک و از متخصصان برجستهٔ حوزهٔ گرانش کوانتومی[2] است، در پائیز سال ۱۹۹۴، مقاله‌ای تحت عنوان «تجاوز از حدود: به سوی یک تأویل متحول‌کننده از نظریهٔ گرانش کوانتومی»[3] برای چاپ به نشریهٔ *Social Text* ارسال کرد. این نشریه از معتبرترین نشریات حوزهٔ مطالعات فرهنگی با گرایشهای پست‌مدرن[4] به شمار می‌آید و در واقع یکی از ارگانهای اصلی اندیشهٔ پست‌مدرن در قلمرو علوم اجتماعی و انسانی محسوب می‌شود.

مقاله، ظاهراً بررسی توابع و نتایج فلسفی و سیاسی دیدگاه پست‌مدرنیسم را برای فیزیک نظری، موضوع بحث خود قرار داده بود. مدعای اصلی سوکال در این مقاله که به شیوهٔ مقالات فنی و تحقیقاتی همراه با نقل قولهای فراوان از چهره‌های برجستهٔ اندیشهٔ پست‌مدرن همچون دریدا، لاکان، فوکو، دولوز[5]، بودریار[6]، لاتور[7] و... تنظیم شده بود، این بود که فیزیکدانان می‌باید رهیافتها

---

1. Alan Sokal
2. quantum gravity
3. «Transgressing the Boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity», *Social Text*, 46/47, Vol 14, Nos. 1 & 2, Spring/Summer 1996, pp. 217-252.
4. postmodern
5. Deleuze
6. Baudrillard

و باورهای قدیمی خود را کنار بگذارند و با آغوش باز از دیدگاههای پست‌مدرن استقبال کنند، زیرا قبول این دیدگاهها، راه را برای ظهور تحولات شگرف و اکتشافات اساسی در قلمرو فیزیک نظری هموار می‌کند.

مقالهٔ سوکال پس از آنکه قریب دو سال به وسیلهٔ پنج تن از اعضای هیأت مشاوران و تحریریهٔ نشریهٔ مورد بررسی دقیق قرار گرفت، بالاخره برای چاپ مناسب تشخیص داده شد. سردبیر و مسؤولان تحریریهٔ نشریه، آن‌را برای انتشار در یک شمارهٔ ویژه در نظر گرفتند. مقالات این شمارهٔ ویژه کوششی بود در جهت پاسخگویی به این انتقاد که آن دسته از «مطالعات فرهنگی» و «پژوهشهای جامعه‌شناسانه» در مورد علم تجربی که برمبنای رهیافتهای پست‌مدرن به انجام می‌رسد، از کفایت لازم برای انجام کاوشهای راهگشا در علوم برخوردار نیست.

اما دو هفته بعد از انتشار مقاله در آوریل ۱۹۹۶، سوکال با انتشار مقالهٔ دیگری در نشریهٔ *Lingua Franca* واقعیت مطلب را آشکار و این نکته را افشا کرد که مقالهٔ اصلی‌اش صرفاً مونتاژ بی‌سر و تهی از یک‌سلسله مطالب بازگوشده توسط فلاسفهٔ نامبردار پست‌مدرن و برخی آرای فیزیکدانان سرشناس قرن اخیر بوده که بدان چاشنی پاره‌ای توضیحات فنی در باب نظریهٔ گرانش کوانتومی نیز اضافه شده است. در همهٔ مقاله سعی بر این بوده که مطالب مطروحه علی‌رغم ظاهر غلط‌اندازشان مطلقاً ارتباط منطقی با یکدیگر نداشته باشد و به هیچ‌روی کلّ منسجم و متلائمی را به وجود نیاورد. به عبارت دیگر سوکال اذعان کرد که قصدش آن بوده تا به «اهل راز دروغین» به شیوهٔ مرضیهٔ خود آنان چنان «شعبده‌ای» عرضه کند که ایشان را با همهٔ زیرکی در طمع خام اندازد و فریب دهد!

مقالهٔ سوکال و عکس‌العمل گسترده‌ای که به دنبال چاپ آن به ظهور

---

7. Latour

رسید، به نکات بسیار مهمی اشاره می‌کند که توجه بدانها برای همهٔ کسانی که در حوزه‌های مختلف معرفتی به تحقیق اشتغال دارند و یا سرگرم برنامه‌ریزی و تدوین چارچوب برای انجام این‌گونه فعالیتها هستند، ضروری است. از جمله مهمترین این نکات آنکه متأسفانه رشد گرایشهای فلسفی جدید سبب شده تا دیدگاههای نسبی‌گرایانهٔ ناصوابی در خصوص مفاهیم «حقیقت (صدق)»، «بیّنه»، «روش علمی» و «معرفت عینی» در حوزه‌های آکادمیک جای باز کنند و اذهان را مشوب سازند. رواج نامیمون این دیدگاهها با نتایج خطرخیز معرفتی همراه بوده است، و این خطر بیش از همه، عرصهٔ «مطالعات فرهنگی» و «پژوهشهای اجتماعی» را تهدید می‌کند. آنچه بیش از پیش به پذیرش این دیدگاهها ــ به خصوص در کشورهای در حال رشد ــ مدد رسانده آن است که مبلغان آن، در قالب دفاع از تکثرگرایی و پلورالیسم و در پس نقاب حمایت از فرهنگها و سنتها و ارزشهای بومی و محلی، به ترویج آرای خود اقدام ورزیده‌اند. خریداران این کالا نیز، به توهم آنکه این متاع بدانان شخصیت مستقلی اعطا می‌کند، نادانسته به تبلیغ نسبی‌گرایی مذمومی اهتمام ورزیده‌اند، که سرانجامی جز نیهیلیسم معرفتی و آنارشیسم اجتماعی و سیاسی، به بار نخواهد آورد.

سوکال مقالهٔ خود را، به نیت جلب اعتماد سردمداران نشریه و تأکید بر اینکه وی نیز از مواضعی مشابه مواضع پست‌مدرن آنان دفاع می‌کند، با نقل اقوالی از آرای دو تن از چهره‌های سرشناس این جنبش آغاز می‌کند، که البته نفر دوم، یعنی استنلی آرونوویتز[1]، سردبیر ارشد نشریهٔ *Social Text* است، و روشن است که انتخاب سوکال تصادفی نمی‌توانسته باشد! قولی که از آرونوویتز نقل شده چنین است: «مبارزه برای تبدیل ایدئولوژی به علم نقادانه... بر مبنای نقادی همهٔ پیش‌فرضهای علم تجربی استوار است، و

1. Stanley Aronowitz

ایدئولوژی می‌باید مطلق‌ترین اصل علم باشد» (علم به مثابه قدرت).[۱]

سوکال در پیگیری همین استراتژی جلب اعتماد، بخش اول مقالهٔ خود را به انتقاد از دانشمندانی اختصاص داده که هنوز جزمهایی را که در دورهٔ مابعدِروشنگری[۲] بر اندیشهٔ غربی حاکم شده رها نکرده‌اند. مقصود او از این دیدگاههای جزمی، اصولی است که متفکران مدافع عقلانیت بر آن تأکید کرده و نویسندگان پست‌مدرن با عموم آنها به مخالفت برخاسته‌اند. از جملهٔ این اصول آنکه عالَمی مستقل از ذهن فاعل شناسایی وجود دارد، و فاعل شناسایی می‌تواند با استفاده از روشهای عینی و ضوابط دقیق معرفت‌شناختی که به وسیلهٔ فلسفهٔ علم و روش‌شناسی علمی معرفی می‌شود، معرفتی کم و بیش قابل اعتماد، ولو ناقص و خطاپذیر، از این عالَم و خاصه‌های آن به دست آورد:

> دانشمندان علوم تجربی، و به خصوص فیزیکدانان بسیاری وجود دارند که هنوز این نظر را رد می‌کنند که رشته‌هایی که با نقادی اجتماعی و فرهنگی سر و کار دارند، می‌توانند، جز در موارد حاشیه‌ای، کمکی به تحقیقات آنان برسانند. میزان آمادگی آنان برای قبول این نظر که خودِ مبانی جهان‌بینی آنان می‌باید در پرتو این نقادیها دستخوش تصحیح یا بازسازی شود، از این هم کمتر است. آنان درعوض به جزمهایی پایبندند که به واسطهٔ سلطه [دیدگاههای] مابعد روشنگری بر جهان‌بینی غربی تحمیل شده است...[۳]

سوکال در رد این رهیافت و مطابق مذاق فلاسفهٔ پست‌مدرن می‌نویسد این دیدگاه جزمی به طور کامل به وسیلهٔ نظریه‌های نسبیت و مکانیک کوانتومی، و به برکت تحقیقات تجدید نظرطلبانه در حوزهٔ تاریخ و فلسفه و جامعه‌شناسی علم به وسیلهٔ نویسندگانی نظیر تامس کوهن، پل فایرابند،

---

۱. سوکال، تجاوز از حدود، ص ۲۱۷.

2. post–Enlightenment

۳. همانجا.

آرونوویتز، لاتور، بلور[1]، و نیز تحقیقات نویسندگان فمینیست و مابعد ساختگرا در هم شکسته شده و روشن گردیده که «واقعیت فیزیکی در بطن خود چیزی نیست جز امری که توسط اجتماع برساخته شده است.»[2] او پس از تأکید بر اهمیت چارچوبهای مفهومی تازه‌ای که به برکت فیزیک جدید در حال شکل‌گیری است، در انتهای بخش نخست مقاله به شیوهٔ کار خود، که کوشیده آن‌را تا حد ممکن محققانه و متتبعانه نشان دهد، اشاره می‌کند:

> رهیافت من چنین خواهد بود. نخست، به اختصار هر چه تمام‌تر برخی از مسائل فلسفی و ایدئولوژیک راکه از رهگذر مکانیک کوانتومی و نسبیت عام کلاسیک مطرح شده، بررسی خواهم کرد. سپس، چارچوب کلی نظریهٔ نوظهور گرانش کوانتومی را ترسیم می‌کنم و برخی از مسائل مفهومی راکه به واسطهٔ آن پدید آمده است مورد بحث قرار خواهم داد. دست آخر، به اظهار نظر دربارهٔ نتایج فرهنگی و سیاسی این تحولات علمی خواهم پرداخت. می‌باید تأکید شود که این مقاله بالضروره ماهیتی موقت و مقدماتی دارد؛ من تظاهر نمی‌کنم که به همهٔ پرسشهایی که مطرح می‌کنم پاسخ می‌دهم. هدف من، درعوض، آن است که توجه خواننده را به این تحولات مهم در فیزیک جلب کنم و به بهترین وجهی که می‌توانم نتایج فلسفی و سیاسی آن‌را بازگو سازم. کوشیده‌ام که استفاده از ریاضیات را در حداقل ممکن محدود کنم، اما این نکته را مراعات کرده‌ام که منابع و مراجع را، برای آنکه خوانندگان علاقه‌مند بتوانند جزئیات مورد نظر را بیابند، ذکر کنم.[3]

فیزیکدان خوش‌ذوق امریکایی در ضمن مقالهٔ خود تا جایی که ممکن بوده مطالب بی‌سر و ته درج کرده تا امکان هیچ نوع قرائت موجهی از مقاله وجود نداشته باشد. روش عمومی او آن است که در دفاع از آراء فلاسفهٔ

1. Bloor 2. social construct

۳. همانجا، ص ۲۱۸.

پست‌مدرن، با «استفاده» از نظریه‌های فیزیکی، به استنتاج نتایج بسیار فراگیر و همه‌جانبه در حوزهٔ مسائل سیاسی و فرهنگی می‌پردازد و در این مسیر با بهره‌گیری از کمترین مشابهتهای لفظی، قیاساتی کلی برقرار می‌کند و در سراسر مقاله با نوعی طنز خفی یا امور بی‌ربط را به یکدیگر پیوند می‌دهد یا مطالب بی‌اساس را به عنوان امور متقن عرضه می‌کند.

برخی از این موارد، نکات نامربوطی در خصوص مسائل علمی است. به عنوان مثال در جایی می‌نویسد که ثابت پی (π یعنی ۳/۱۴) یک متغیر است و نظریهٔ اعداد مختلط، که اکنون به دانش‌آموزان تدریس می‌شود، یکی از شاخه‌های تازه فیزیک ریاضی است که هنوز ریاضیدانان به فهم ماهیت آن و بسط کاملش توفیق پیدا نکرده‌اند. و نظریهٔ نامعتبر «میدان مورفوژنتیک»[1] که به وسیلهٔ پست‌مدرنها مطرح شده، نظریه‌ای اساسی در حوزهٔ جاذبهٔ کوانتومی به شمار می‌آید.

برخی دیگر از هجویّات سوکال به نتایج و لوازمی راجع است که ظاهراً بر علم مترتب است. به عنوان نمونه اینکه نظریهٔ مکانیک کوانتومی، گمانزنیهای لاکان، پسیکو آنالیست سرشناس فرانسوی و از جمله اقطاب جنبش پست‌مدرن، را در مورد فرد روان‌نژند[2] تأیید می‌کند؛ اینکه منطق گزاره‌های مبهم[3] بهتر از منطق کلاسیک به کار نیروهای چپ مترقی می‌آید؛ اینکه قضیهٔ بل[4] رابطهٔ میان ظهور مکانیک کوانتومی و نظم و دیسیپلین بورژوازی

1. morphogenetic field 2. neurotic subject 3. Fuzzy Logic

۴. Bell theorem. این قضیه که به «نامساوی بل» شهرت دارد به وسیلهٔ جان بل فیزیکدان ایرلندی در سال ۱۹۶۴ اثبات شد بیان می‌دارد که هیچ‌یک از مدلهای فیزیکی از واقعیت که در آن انتقال اطلاعات میان علتها و معلولهای فیزیکی کمتر از سرعت نور یا حداکثر مساوی با آن فرض شود نمی‌تواند پدیدارهای جهان کوانتومی را تبیین کند. قضیهٔ بل صورت تکمیل‌شدهٔ یک آزمایش ذهنی است که در دههٔ ۱۹۳۰ به وسیلهٔ اینشتاین و دو تن از شاگردانش به منظور نشان دادن ناتمام بودن روایت بور و هایزنبرگ و دیگر اصحاب مکتب کپنهاگ از مکانیک کوانتومی، ارائه شده بود. آن دسته از مدلهای واقعیت که در آن اطلاعات مربوط به ارتباط میان

کلاسیک را مورد تأیید قرار می‌دهد و اینکه چون ریاضیات متداول، بنا به نظریهٔ فمینیستهای افراطی، با ماهیتی زنانه و توهین‌آمیز نمایانده شده، می‌باید کنار گذارده شود.

لطف سخن سوکال و قوت استدلالهای طنزآمیز او هنگامی دریافته می‌شود که مقالهٔ درخشان او به طور کامل مطالعه شود. خلاصه‌ای که در پی آمده، به هیچ‌روی نمی‌تواند همهٔ ظرایفی که نویسنده با مهارت در تک‌تک سطور مقاله جای داده، آشکار کند. با این حال، کوشش شده در این مختصر روح پیام او به مخاطب منتقل شود.

سوکال در بخش دوم مقاله که برای آن عنوان «مکانیک کوانتومی: عدم قطعیت، مکمّلیت، عدم پیوستگی، و به هم‌وابستگی»[1] را انتخاب کرده به شیوهٔ غلط‌انداز مألوف استدلال می‌کند که برخلاف تصوری که ظاهراً اکنون در میان دانشمندان علوم تجربی و به خصوص فیزیکدانان رواج دارد، بسیاری از فیزیکدانان برجستهٔ قرن حاضر، آرایی داشته‌اند که از شباهت تام با آرای نویسندگان پست‌مدرن برخوردار بوده است. او در دفاع از این مدعا

→ علّت و معلول با سرعت کمتر از نور یا حداکثر مساوی آن انتقال می‌یابد، را مدلهای محلی (local) می‌نامند. یک نمونه از این مدلها، مدل نسبیت اینشتاین است. بل نشان داد اگر واقعیت آن‌گونه باشد که این قبیل مدلها نشان می‌دهند در آن صورت اگر اجزاء «دو سیستم کوانتومی ــ مثلاً دو الکترون در یک مدار ــ پس از یک اندرکنش در یک موضع معین، از هم دور شوند در حالی که هر دو الکترون همچنان از کلیهٔ تأثیرات بیرونی برکنار بمانند، آنگاه اگر بر روی یکی از دو الکترون نوعی تأثیر علّی اعمال شود، مثلاً نوعی اندازه گیری صورت گیرد، آنگاه اگر مدل اینشتاین صادق باشد در آن صورت الکترون دوم می‌باید از تأثیر این اندازه گیری برکنار بماند و اگر واقعیت برخلاف نظر اینشتاین محلی نباشد در آن صورت الکترون دوم نیز می‌باید از این اندازه گیری متأثر شود ولو آنکه در آن‌سوی عالَم جای گرفته باشد. در این حال معنای این امر آن است که اطلاعات علّی مورد نظر با سرعتی بیش از سرعت نور انتقال یافته‌اند و بنابراین واقعیت نمی‌تواند محلی باشد.»

1. Quantum Mechanics: Uncertainty, Complementarity, Discontinuity, and Interconnectedness.

چند قول از نیلز بور[۱]، و ورنر هایزنبرگ[۲]، از بنیانگذاران مکتب کپنهاگ در فیزیک کوانتومی، نقل می‌کند. از جمله به نقل از هایزنبرگ می‌نویسد:

...علم دیگر در مقام یک ناظر عینی با طبیعت روبرو نمی‌شود، بلکه خود را در این صحنهٔ تعامل میان انسان و طبیعت همچون بازیگری (کذا) تلقی می‌کند. روش علمی مربوط به تحلیل، تبیین، و طبقه‌بندی، به محدودیتهای خود پی برده است؛ محدودیتهایی که از این واقعیت ناشی می‌شوند که علم با مداخلهٔ خود، متعلَّق پژوهش را تغییر می‌دهد و بدان شکلی تازه می‌بخشد و به عبارت دیگر، روش و متعلَّق را دیگر نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد.[۳]

و در عبارتی از قول بور می‌نویسد: «واقعیت مستقل، در معنای عادی فیزیکی کلمه... نه به پدیدارهای تحت مطالعه قابل اِسناد است و نه به عواملی که در امر مشاهده دخیل‌اند.»[۴] آنگاه با زیرکی هر چه تمامتر بلافاصله یادآور می‌شود که استنلی آرونوویتز در تحقیقی جامع، به وجهی خرسندکننده ارتباط این جهان‌بینی را با بحران رهبری لیبرال در اروپای مرکزی در سالهای قبل از نخستین جنگ جهانی نشان داده است.[5] و در ادامه، پس از نقل سخن

1. Neils Bohr
2. Werner Heisenberg

۳. سوکال در تنظیم مقالهٔ خود، چنان‌که اشاره شد کوشیده ظاهر مقاله را چنان بیاراید که صورتی از هر حیث محققانه و مطابق با استانداردهای علمی داشته باشد. از جملهٔ این موارد می‌توان به نقل‌قولهای متعدد با ذکر دقیق مشخصات منابع مورد استفاده، پانوشتهای مفصل توأم با ارجاعات متعدد به دیگر آثار مربوطه در زمینهٔ مورد بحث، و ارائهٔ کتابنامه‌ای جامع بالغ بر ده صفحه اشاره کرد. او حتی چنان‌که از قولی که در متن آمده مشهود است، از این نکته فضل‌فروشانه غفلت نورزیده که با بهره‌گیری از اصطلاح «کذا» در میان دو قلاب، به معنای «کذا فی‌الاصل»، دانش ادبی خود را به رخ خواننده بکشاند و به او یادآور شود که عبارت هایزنبرگ دارای یک نقص کوچک ادبی است!

۴. همانجا، ص ۲۱۹.

۵. خوانندگان آشنا با کاوشهای فلاسفهٔ علم در چند دههٔ اخیر به خوبی اطلاع دارند که نه دیدگاههای ضد رئالیستی مکتب کپنهاگ اکنون از اعتبار چندانی در میان فیزیکدانان و فلاسفه برخوردار است، و نه آن دسته از تحقیقات جامعه‌شناختی که با ارتکاب «مغالطه‌تبار genetic

بور در این خصوص که «در حوزهٔ مکانیک کوانتومی توصیف کامل یک شیء احیاناً نیازمند دیدگاههای مختلف و گونه‌گون است و این امر مناقضِ یک توصیف کامل است. به واقع تحلیل آگاهانهٔ هر مفهوم، طاردِ کاربرد بلاواسطهٔ آن است»، اضافه می‌کند: «اینکه بور در این عبارت، پیشاپیش به یکی از آموزه‌های معرفت‌شناسانهٔ پست‌مدرنیستها اشاره کرده، به هیچ‌روی تصادفی نیست.» رابطهٔ عمیق میان اصل مُکمّلیت[1] در فیزیک و بحث ساخت‌شکنی در فلسفهٔ پست‌مدرن به تازگی از سوی شماری از نویسندگان، از جمله فرولا[2]، هانر[3]، و به گونه‌ای بسیار عمیق به وسیلهٔ پلاتنیتسکی[4] مورد امعان نظر قرار گرفته است.

در بخش سوم مقاله با عنوان «تأویل‌گرایی (هرمنیوتیکِ) نسبیت عام کلاسیک»[5] سوکال شیوهٔ مرتبط ساختن دعاوی فیزیکدانان و فلاسفهٔ پست‌مدرن را همچنان به نحوی هوشمندانه ادامه می‌دهد و پس از بحث مختصری دربارهٔ انقلابی که به واسطهٔ ارائهٔ نظریهٔ نسبیت و کنار رفتن دیدگاه نیوتنی، در چارچوبهای مفهومی فیزیک پدید آمد، چنین استدلال می‌کند:

> به این ترتیب نظریهٔ نسبیت مفاهیم شهودی به کلی تازه‌ای در باب مکان، زمان، و علیت به ما تحمیل می‌کند؛ بنابراین شگفت‌انگیز نیست که این نظریه نه‌تنها از تأثیر گسترده در حوزهٔ علوم طبیعی برخوردار بوده، بلکه بر فلسفه، نقد ادبی و علوم انسانی نیز تأثیر گذارده است. به عنوان مثال سه دهه پیش در یک سمپوزیوم بسیار پرآوازه با عنوان «نقد ادبی و علوم

---

fallacy» محتوای عینی یک نظریه را با منشأ و خاستگاه آن برمی‌آمیزند و خلط می‌کنند. اما البته این دو نکته ظاهراً بر سردبیران نشریهٔ *Social Text* روشن نبوده!

1. complementarity 2. Froula 3. Honer

۴. Plotnitsky این آخری از جمله همکاران نشریهٔ *Social Text* است و وکال به عمد از اثر او با تجلیل بیشتری یاد می‌کند!

5. Hermeneutics of Classical General Reletivity

انسانی»[1] ژان هیپولیت پرسشی قاطع در خصوص نظریهٔ دریدا دربارهٔ ساختار و نماد در گفتمان علمی مطرح کرد:

«وقتی من به عنوان مثال ساختار برخی برساخته‌های جبری را در نظر می‌گیرم، مرکز در کجاست؟ آیا مرکز در معرفت قواعد کلی است که با اندکی ممارست، به ما اجازه می‌دهد نحوهٔ تعامل میان عناصر را دریابیم؟ یا آنکه مرکز عبارت است از برخی عناصری که دارای ویژگی ممتازی در درون مجموعه است؟ ... ما به عنوان مثال با اینشتاین پایان یک نوع از بیّنهٔ تجربی ممتاز را مشاهده می‌کنیم. و در این ارتباط مشاهده می‌کنیم که یک ثابت ظاهر می‌شود؛ ثابتی که ترکیبی از زمان‌ـمکان است، که به هیچ‌یک از آزمایشگرانی که تجربه را می‌زیند تعلق ندارد، بلکه به یک اعتبار، بر همهٔ برساخته احاطه پیدا می‌کند، و آیا مرکز همین مفهوم ثابت است؟»

پاسخ هوشمندانهٔ دریدا درست به عمق نظریهٔ نسبیت کلاسیک نظر داشت: «ثابت اینشتاینی ثابت نیست، مرکز نیست، خودِ مفهوم تغییرپذیری است و در نهایت، مفهوم بازی است. به عبارت دیگر، مفهومِ چیزی نیست ـمفهوم مرکزی که یک ناظر از آن بتواند بر همهٔ قلمرو احاطه پیدا کند ـ بلکه خود مفهوم بازی است.»[2]

آنگاه سوکال ظاهراً به قصد تأیید و تفسیر کلام «عمیق» دریدا، که در آن وی از جمله افاضه کرده که «ثابت اینشتاین ثابت نیست!» به ارائهٔ توضیحی دربارهٔ معادلهٔ تانسوری اینشتاین دربارهٔ میدان جاذبه می‌پردازد و با تردستی هر چه تمامتر میان این مطالب علمی و دعاوی دریدا و هیپولیت «ارتباط» برقرار می‌کند: «به این ترتیب گروه نامتغیر نامتناهی [در معادلهٔ اینشتاین] تمایز میان مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده را از بین می‌برد، عدد پی [یعنی

1. Les Langages critiques et les sciences de l’homme

۲. همانجا، ص ۲۲۱.

۳/۱۴] و ثابت G [ثابت جاذبهٔ نیوتن] که در گذشته مقادیری ثابت و عام به شمار می‌آمدند، اکنون در چارچوب ضرورتاً تاریخیشان درک و فهم می‌شوند؛ و آنکه تا به حال ناظر و مشاهده‌گر به شمار می‌آمده، به نحو بازگشت‌ناپذیری از مرکز خارج شده، [و] از هر پیوند معرفتی به یک نقطه در زمان ـ مکان، که دیگر با هندسهٔ تنها قابل تعریف نیست، منقطع شده است.»[۱]

در بخش چهارم مقاله تحت عنوان «گرانش کوانتومی: ریسمان، درهم تنیدن، یا میدان مورفوژنتیک»[۲] سوکال با اشاره به حوزهٔ جاذبهٔ کوانتومی که حوزهٔ تخصصی خود اوست و ضمن توضیح نکاتی دربارهٔ نظریهٔ اَبَر ـ ریسمانها[۳] و درهم‌تنیده یا بافهٔ زمان ـ مکان[۴]، مدعی می‌شود پیشرفتهایی که در این قلمروها صورت گرفته دعاوی اصلی پست‌مدرنیسم در خصوص وابسته بودن همهٔ تفسیرها به متن، نسبی بودن حقیقت، و غیرعینی بودن واقعیت را به کرسی می‌نشاند! آنگاه ضمن تقدیر از بهره‌گیری نویسندگان پست‌مدرن از مدل میدان مورفوژنتیک[۵]، تأکید می‌کند که مدل کوانتومی این میدان دقیقاً همتای میدان گرانشی در نظریهٔ نسبیت است و یادآور می‌شود که هرچند فیزیکدانان هنوز چنان‌که باید و شاید به این دستاورد چشمگیر متفکران پست‌مدرن توجه نکرده‌اند، نشانه‌هایی در دست است که این وضع در حال تغییر است! سوکال این بخش مقاله را با تأکید مجدد بر «قرابت بسیار زیاد» میان پیشرفتهای فیزیک جدید و رهیافتهای پست‌مدرن ختم می‌کند:

---

۱. همانجا، ص ۲۲۲.

2. Quantum Gravity: String, Weave, or morphogenetic field.

3. super–string theory

4. time–space weave

۵. مقصود از مورفوژنسیس (Morphogenesis) تغییرات ساختاری است که در مراحل تکمیل یک ارگانیزم عارض آن می‌شود. هرچند این نظریه در زیست‌شناسی دستاوردهای مثبتی به همراه داشته، کاربرد آن در قلمرو بحثهای پست‌مدرن، تحت عنوان پرطمطراق میدان مورفوژنتیک نتایج بعضاً مضحکی به بار آورده است.

هنوز بسیار زود است که دریابیم آیا نظریهٔ ابر-ریسمان، درهم‌تنیده زمان-مکان[1]، یا میدان مورفوژنتیک در آزمایشگاه مورد تأیید قرار خواهند گرفت یا نه. انجام آزمایشها کار ساده‌ای نیست، اما این نکته شگفت‌انگیز است که هر سهٔ این نظریه‌ها دارای مشخصه‌های مفهومی مشابهی هستند: تأکید زیاد بر غیرخطی بودن[2]، ذهنی بودن زمان-مکان، شار لاینقطع[3]، و تأکید بر نوعی توپولوژی مربوط به بهم‌پیوستگی.[4]

در پنجمین بخش مقاله با عنوان «توپولوژی و دیفرانسیل و هومولوژی»[5] بازی ظریف ربط دادن امور بی‌ارتباط ادامه پیدا می‌کند. سوکال از یک‌سو به اهمیت ریاضیات در فیزیک اشاره می‌کند و از سوی دیگر یادآور می‌شود در همان زمان که فیزیکدانان با نگارش کتابهای متعدد بر نقش محوری ریاضیات تأکید می‌ورزیده‌اند: در علوم اجتماعی و روان‌شناسی نیز ژاک لاکان سهم کلیدی توپولوژی دیفرانسیل را متذکر شده است:

> این نمودار (نوار موبیوس[6]) را می‌توان به عنوان مبنای نوعی نقش و نوشتهٔ اساسی در مبدأ، در گرهی که سوژه (یا فاعل شناسایی) را پدید می‌آورد، تلقی کرد. این امر به مراتب از آنچه بدواً ممکن است تصور کنید فراتر می‌رود، زیرا می‌توانید به جست‌وجو از آن نوع سطحی برخیزید که پذیرای این نوع نوشته و نقش است. ممکن است بتوانید به این نکته پی ببرید که کره، یعنی نماد کهن جامعیت، برای این مقصود مناسب نیست. یک سطح برآمده، یک بطری کلاین[7]، یک سطح برش داده شده، قادرند چنین

---

1. space−time weave
2. non−linearity
3. inexorable fliux
۴. همانجا، ص ۲۲۴.
5. Differential Topology Homology
جبر هومولوژیک یکی از شعبه‌های ریاضی است که در آن به مطالعهٔ ساختاری مودولها modules به خصوص با استفاده از رشته‌ها sequences می‌پردازند. این رشته در بررسی توپولوژی مکان (فضا) از طریق گروههای هومولوژیک کاربرد دارد.
۶. Mobius strip یک سطح توپولوژیک با تنها یک رَویّه.
۷. Klein bottle نوعی جسم توپولوژیک سه‌بُعدی که تنها دارای یک رَویّه است.

برشی را پذیرا شوند. و این تنوع از آن جهت بسیار حائز اهمیت است که می‌تواند بسیاری چیزها را در خصوص ساختار بیماریهای روانی توضیح دهد. اگر بتوان سوژه (یا فاعل شناسایی) را با این برش اساسی متمثل کرد، در این صورت به همین شیوه می‌توان نشان داد که برشی بر روی یک سطح برآمده متناظر است با سوژهٔ روان‌نژند، و برشی بر روی یک سطح برش داده‌شده نشانهٔ بیماری روانی دیگری است. (لاکان ۱۹۷۰)

همان‌طور که آلتوسر به درستی اظهار کرد، «لاکان بالاخره به تفکر فرویدی مفاهیم علمی‌ای را که نیاز داشت اعطا کرد.»[۱] به تازگی نیز کتاب لاکان با عنوان توپولوژی فاعل شناسایی[۲] به نحو بسیار پرثمری در حوزهٔ نقد سینمایی (میلر ۱۹۷۷/۷۸ به خصوص صفحات ۲۵ـ۲۴) و در پسیکو آنالیزِ بیماری ایدز (دین ۱۹۹۳، به خصوص صفحات ۸ـ۱۰۷) مورد استفاده قرار گرفته است. به زبان ریاضی، لاکان در اینجا به این نکته اشاره می‌کند که نخستین گروه هومولوژی مربوط به کره، نکتهٔ تازه‌ای در بر ندارد، در حالی که گروههای مربوط به سایر سطوح حاوی نکات عمیقی هستند؛ و این هومولوژی، با متصل بودن یا متصل نبودن سطح پسِ یک یا چند برش، مرتبط است. به علاوه، همان‌طور که لاکان حدس زده، میان ساختار خارجی عالم فیزیکی و نحوهٔ ارائه و نمایش روان‌شناسانهٔ درون آدمی، از طریق نظریهٔ گره‌ها[۳] رابطهٔ عمیقی برقرار است.

سوکال پس از این تأکید بلیغ بر «ارتباط عمیق» میان مطالب لاکان با شماری از بحثهای تخصصی فیزیک کوانتومی، در بخش بعدی مقاله، به نشان دادن «مشابهت» میان آرای فمینیستهای افراطی و فیزیک جدید اقدام می‌ورزد و بالاخره در بخش پایانی با عنوان «تجاوز از حدود: به سوی یک علم آزادیبخش» به نتیجه گیری می‌پردازد و مدعی می‌شود که تحقیقات گسترده‌ای که طی دو دههٔ اخیر در قلمرو مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسانه

---

۱. همانجا، ص ۲۲۴.

2. topologie du sujet

3. Knot theory

در خصوص علوم تجربی صورت گرفته، نه‌تنها مؤید و مثبِت دیدگاههای نویسندگان پست‌مدرن است، که از آن بالاتر راه را برای رشد نوع تازه‌ای از فیزیک که به واقع «آزادکننده و رهایی‌بخش» خواهد بود و به نیروهای پیشرو سیاسی مدد می‌رساند، هموار می‌کند.

فیزیکدان امریکایی ضمن برشمردن مشخصه‌های پنجگانهٔ علم آزادی‌بخش پست‌مدرن، نتیجه می‌گیرد:

> در چنین شرایطی چگونه گروه «به اصطلاح دانشمندانی» که در مقام سردمداران معبد علم سکولار برای خودشان حرمتی تراشیده‌اند، می‌توانند انحصاری را که بر تولید معرفت علمی تحمیل کرده‌اند همچنان حفظ کنند؟... محتوا و متدولوژی پست‌مدرن پشتوانهٔ محکمی برای یک پروژهٔ سیاسی مترقی، به معنای اعم کلمه، فراهم آورده است: پروژهٔ تجاوز از همه حدود و مرزها، در هم فروریختن سدها و موانع، دمکراتیک کردن بنیادی همه جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زندگی.[۱]

در پایان مقاله، سوکال با تأکید بر آنکه بنا به نظر پست‌مدرنها علاوه بر فیزیک و علوم تجربی، ریاضیات و منطق نیز «آلوده» به شرایط اجتماعی هستند و از دید فمینیستهای افراطی، این دو رشته، از آلودگیهای کاپیتالیستی، پدرسالارانه، و زورمدارانه سرشارند و «ریاضیات به گونهٔ زنی ترسیم شده که طبعش عبارت است از میل به تصرف شدن به وسیلهٔ غیر»[۲]، خواستار آن می‌شود که پروژهٔ مشابهی برای آزادسازی ریاضی نیز به مورد اجرا گذارده شود که در آن با کنار نهادن رهیافت استاندارد در نظریهٔ مجموعه‌ها (متکی به اصول زرملو و فرانکل[۳]) راه برای ظهور یک فیزیک ریاضی پیشرو و هموار شود!



---

۱. همانجا، ص ۲۲۹. ۲. همانجا، ص ۲۳۱.

3. Zermelo–Fraenkel

چاپ مقالهٔ سوکال به خوبی حاکی از آن است که وقتی سلطهٔ نوعی ایدئولوژی یا اندیشهٔ جزمی بر فضای آکادمیک سایه می‌اندازد استانداردهای معرفت و فهم در پای پیشرفت اهداف گروهی و ایدئولوژیک قربانی می‌گردند. یعنی درست نظیر آنچه در دوران صدارت **لیزنکو** بر آکادمی علوم شوروی در سالهای سلطهٔ استالین به وقوع پیوست و یا در مقیاسی کوچک‌تر در دورهٔ حکومت ژنرال **ضیاءالحق** در پاکستان رخ داد.[۱]

---

۱. ژنرال ضیاءالحق در دوران ریاست جمهوری خود به نیت جلب حمایت نیروهای مذهبی اعلام کرد که از این پس در کلیهٔ نهادهای علمی پاکستان می‌باید تحقیقات و پژوهشهای علمی برمبنای دیدگاههای اسلامی صورت پذیرد و بنیاد یک «علم اسلامی» پی ریخته شود. از جمله فعالیتهای مشعشعی که در این دوران به انجام رسید برگزاری کنفرانسهای بین‌المللی بسیار پرهزینه تحت عنوان «معجزات علمی» بود که ظاهراً به انجام پژوهش در محتوای علمی آیات قرآن و روایات نبوی اختصاص داده شده بود. نگاهی به برخی مقالات ارائه شده در این کنفرانسها و موقع و مقام ارائه کنندگان آنها، به خوبی عمق فاجعه‌ای را که با سلطهٔ جزم‌اندیشی همراه است، آشکار می‌کند. دکتر ارشاد علی‌بیگ یک محقق ارشد عضو شورای تحقیقات علمی و صنعتی پاکستان در یکی از این کنفرانسها که به سال ۱۹۸۶ برگزار شد، مقاله‌ای قرائت کرد با عنوان «قرآن و تفسیر علمی منافقات» که در آن کوشیده شده بود بر اساس محاسبات ریاضی میزان نفاق در جوامع مختلف معین شود. برمبنای مدلی که این محقق عرضه کرده بود درصد نفاق در جوامع پروتستان غربی نظیر امریکا و انگلیس ۲۲، در اسپانیا و پرتغال که عمدتاً کاتولیک هستند ۱۴، و در پاکستان مسلمان ۱ برآورد شده بود. دکتر صفدر جنگ راجپوت، یکی از دانشمندان ارشد سازمان علوم و تکنولوژی دفاعی در مقاله‌ای با عنوان «تقابل انسان و جن، و سرنوشت آن دو» که به سال ۱۹۸۵ در نشریهٔ علم و تکنولوژی در جهان اسلام، (سال ۳، شمارهٔ اول) به چاپ رسید استدلال کرده بود که جنس جن از گاز متان است، زیرا در قرآن آمده که جن از آتش است و تا به حال هیچ جن دودکننده مشاهده نشده. این دانشمند در ادامهٔ مقالهٔ خود مدعی شده بود که چون در قرآن استفاده از حوریان بهشتی برای جن و انس به یکسان ذکر شده، بنابراین باید نتیجه گرفت که جن و انسان قادر به انجام اَعمال مشابه هستند و منشأ واحدی دارند. آقای بشیرالدین محمود، رئیس بنیاد تحقیقات قرآنی اسلام‌آباد و از مدیران ارشد کمیسیون انرژی اتمی پاکستان که کتابی را با عنوان مکانیک روز قیامت و زندگی بعد از مرگ منتشر کرده، در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ پیشنهاد کرده بود که از جن برای رفع مشکل انرژی پاکستان استفاده شود، زیرا این موجودات که از جنس آتش هستند می‌توانند مقادیر زیادی انرژی آزاد کنند. دکتر م. م. قریشی، رئیس سابق دانشکده فیزیک قائد اعظم در

ماجرای مقابله با تلاش برای دستیابی به حقیقت عینی از رهگذر کاوشهای علمی البته تاریخچه‌ای طولانی دارد. این تلاشها گاه در جامهٔ مخالفت با علم و دستاوردهای علمی صورت پذیرفته و گاه در هیأت رهیافتهای به ظاهر علمی. فلاسفهٔ ایده‌آلیست در قرن نوزدهم که تلاشهای **کانت** را برای ایجاد ارتباطی سازنده میان علم تجربی و فلسفه نادیده گرفته بودند بر این دعوی بودند که می‌باید همهٔ معارف را به معرفت فلسفی بازگرداند و کل دانش بشری را از چند اصل اولیهٔ فلسفی استنتاج کرد. **شلینگ**[1] به عنوان نمونه برمبنای همین رهیافت اثبات کرده بود که در طبیعت دقیقاً سه نوع نیرو وجود دارد که عبارتند از مغناطیس، برق و گالوانیزم (برقی که به وسیلهٔ فعل و انفعالات شیمیایی به وجود می‌آید)، شمار ابعاد فضا ضرورتاً سه است، و دفعات نزول وحی دقیقاً سه نوبت است و هکذا. و تأکید داشت که این نتایج را می‌توان از اصل اینهمانی نفس، که مصداقی از اصل منطقی اینهمانی است استنتاج کرد.[2] هگل در فلسفهٔ طبیعت خود مدعی شد: «صوت عبارت است از تغییر در شرایطِ مشخصِ جداسازی اجزای مادی، و در نفی این شرایط؛ ـ [به عبارت دیگر] صرفاً یک انتزاع یا یک ایده‌آلیتهٔ ایده‌آل از این به اصطلاح مشخص ساختن. اما خود این تغییر، به همین ترتیب، بلافاصله عبارت است از نفی تقرر مادی خاص؛ یعنی، بنابراین، عبارت است از ایده‌آلیتهٔ واقعیِ جاذبهٔ خاص و به هم‌چسبیدگی، یعنی ـ گرما. گرم شدن اجسام صدادار، دقیقاً مانند اجسامی که بدانها ضربه زده می‌شود یا در معرض مالش قرار می‌گیرند، عبارت است از نمودار شدن گرما، که به نحو مفهومی همراه با

→ پاکستان و رئیس سابق شورای تحقیقات علمی و صنعتی پاکستان در یکی دیگر از کنفرانسهای مربوط به «علم اسلامی» فرمول ریاضی پیچیده‌ای ارائه کرد که بر اساس آن میزان ثواب حاصل از نماز برحسب شمار نمازگزاران محاسبه می‌شد. در مورد تلاش برای اسلامی کردن علم در پاکستان بنگرید به:

Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Zed Books Ltd, 1991.

1. Schelling

2. H. Sluga, *Frege*, Routledge, & Kegan Paul, 1980, p. 13.

صوت ظهور می‌یابد.»[۱]

لوئیس آگاسیز، زیست‌شناس و زمین‌شناس مشهور قرن نوزدهم در خاطراتش از زمان تحصیل، از شیوهٔ تدریس یکی از اساتید برجستهٔ زمان خود یعنی **لورنتز اوکن**[۲] می‌نویسد:

جالب‌ترین استاد در میان اساتید ما اوکن بود که به دلیل تسلط بی‌نظیرش بر هنر تدریس، نفوذی غیرقابل مقاومت بر دانشجویان اِعمال می‌کرد. او کل کیهان را به طور ذهنی برمی‌ساخت، و همهٔ روابط موجود میان سه قلمرویی که موجودات زنده را در آن جای می‌داد، با استفاده از مفاهیم پیشینی استنتاج می‌کرد... در نظر ما که به سخنان او گوش فرامی‌دادیم چنین می‌نمود که فرایند کند و طاقت‌فرسای گرد آوردن معرفت جزئی دقیق کار آدمهای ابله است، حال آنکه، یک روح فیاض و مسلط می‌تواند کل عالم را با کمک تخیل خود خلق کند.[۳]

---

۱. منقول در:
K. Popper, *Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, p. 28.
اگر خواننده از این عبارت پیچیده و ظاهراً عمیق چیزی درنیافته باشد نباید آن‌را بر کم‌دانشی یا بی‌اطلاعی خود حمل کند. عین عبارات هگل در قطعهٔ ۳۰۲ متن انگلیسی فلسفهٔ طبیعت چنین است:

«Sound is the change in specific condition of segregation of the material parts, and in the negation of this condition; – merely an *abstract* or an ideal *ideality*,as it were, of that specification. But this change, is itself immediately the negation of the material specific subsistence; which is; therefore, *real ideality* of specific gravity and cohesion, i.e. – *heat*. The heating up of sounding bodies, just as of beaten or rubbed ones, is the appearance of heat, originating conceptually together with sound.»

مقصود هگل از آخرین جملهٔ همین قطعه بهتر روشن می‌شود: «گرم شدن اجسام صدادار... عبارت است از گرما... همراه با صوت...» به عبارت دیگر همهٔ آن عبارات پرطمطراق که به زبان یأجوج و مأجوج نوشته شده در واقع چیزی نیست جز یک همانگویی (توتولوژی).

2. Lorenz Oken 3. Op. Cit., note, 37

در نیمهٔ اول قرن اخیر یک انسان‌شناس جوان انگلیسی به نام **ایوانز-پریچارد**، کتابی منتشر کرد با نام سحر، غیبگویی، و جادوگری در میان قوم آزانده.[1] در این کتاب که سبک و سیاق آن از زمان انتشار تاکنون مورد تقلید شمار زیادی از مردم‌شناسان و محققان در حوزهٔ علوم اجتماعی قرار گرفته، ایوانز-پریچارد مدعی شد که نحوهٔ زیست‌قوم آزانده در جنوب سودان بر مبنای باور به جادوگری شکل گرفته و همهٔ انحای روابط اجتماعی اعضای این قوم در تمام سطوح با توجه به این باور تنظیم و تمشیت می‌شود. به ادعای ایوانز-پریچارد هرچند از دیدگاه غربیان این نظام فکری ممکن است حاوی تناقض جلوه‌گر شود، اما در درون این شیوهٔ زندگی، باور عمومی به خوبی راهگشا و کارساز است.

سه دهه بعد، تامس کوهن، فیزیکدان و مورخ علم امریکایی، همین رهیافت را در قالب بررسی تاریخ علم مورد استفاده قرار داد و در کتاب ساختار انقلابهای علمی[2]، با طرح مفهوم پارادایم[3] ادعا کرد که کسانی که درون یک پارادایم یا چارچوب فکری خاص به سر می‌برند نمی‌توانند با ساکنان پارادایمهای دیگر دادوستد فکری داشته باشند. مشابه همین رهیافت پیش از این در دیدگاههای نویسندگان تاریخگرا مورد تأکید قرار گرفته بود. اینان که به سلطه و تأثیر نوعی عامل مقدر بر تاریخ و بر اندیشه و عمل آدمی تأکید داشتند، مدعی بودند که اندیشهٔ آدمیان همان شکلی را به خود می‌گیرد که عامل تعیّن‌بخشنده (اقتصاد، نژاد، زبان، محیط زیست و...) اقتضا می‌کند.

فلاسفهٔ پست‌مدرن، به یک اعتبار وارثان همین سنت به شمار می‌آیند، هرچند که به پیروی از اصل «سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر» اصرار بر

---

1. E. E. Evans– Pritchard, *Witchcraft, Oracle, and Magic Among the Azande*, Oxford, 1937.
2. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.
3. paradigm

آن دارند که رهیافتشان را به کلی نو و بدیع قلمداد کنند. به عنوان نمونه **لیندا نیکلسون**[1] در مجموعهٔ مقالات خود «فمینیسم و پست‌مدرنیسم» می‌نویسد:

> این نظریهٔ سنتی تاریخگراها که می‌گوید همهٔ کاوشها و تحقیقات تحت تأثیر ارزشهای مورد قبول پژوهشگر قرار دارد، مبنای بسیار ضعیفی برای عینیت فراهم می‌کند... موضع بنیادی‌تر در جنبش پست‌مدرنیسم بر آن است که حتی خود ملاکهایی که صدق و کذب را از هم جدا می‌کند، و نیز تفاوتهایی که بر این مبنا میان اسطوره و علم، یا امر واقع و خرافه، برقرار شده است، به سنت مدرنیته تعلق دارد و نمی‌توان آن‌را در خارج از این سنت به نحو مشروع به کار گرفت. به علاوه تکمیل این معیارها و استفاده از آنها و کاربرد آنها را به حوزه‌های دیگر می‌باید به منزلهٔ به منصهٔ ظهور رسیدن «رژیمهای خاص قدرت» به شمار آورد.[2]

به این ترتیب پست‌مدرنیسم در تلاش برای خلع علم از مقام معرفت‌شناسانهٔ ممتازی که دارد و مخدوش کردن تمایز میان علم و خرافه ظاهراً مدعی است که از تاریخگرایی (در اَشکال مختلف آن) نیز به مراتب فراتر می‌رود و این نکته را انکار می‌کند که حقیقت عینی هدف متلائمی است که هر کاوش علمی می‌باید پیش رو داشته باشد.

اینکه این دعوی مرزشکنی و فرا روی از حدود تا چه اندازه با واقع انطباق دارد، محل تأمل است. زیرا در رهیافتهای گذشته نیز این دعوی به کرّات مطرح شده که هدف کاوشهای علمی احیاناً اموری غیر از حقیقت، نظیر کسب سلطهٔ طبقاتی یا دستیابی به ثروت و شهرت و... است. اما فیلسوفان و متفکرانی که به رهیافتهای عقلانی و نقادانه تأکید داشته‌اند، در گذشته بر این نکته انگشت گذارده بوده‌اند که این امر که اشخاص احیاناً چیزی را صرفاً به اعتبار حقیقت‌بودنش قبول نمی‌کنند، به معنای انکار این نکته نیست که هیچ حقیقت عینی وجود ندارد. به علاوه این نکته که هیچ فاعل شناسایی یا

---

1. Linda Nicholson
2. *Feminism and Postmodemism*

محققی از پیش‌فرضها خالی نیست به این معنی نیست که شخص قادر نیست این پیش‌فرضها را کم و زیاد کند و در آنها تغییر به وجود آورد. اذعان به این نکته که حقیقت تنها چیزی نیست که اشخاص به دنبالش هستند به معنای نفی این مطلب نیست که برخی روشها و متدها در دستیابی به حقیقت مؤثرند.[۱] آنچه مسلم است آنکه پست‌مدرنیستها معتقدند استفاده از مفهومی نظیر عینیت، نه‌تنها دربردارندهٔ یک متافیزیک جدی و معرفت‌شناسی متکی به حقیقت بیّنه نیست، بلکه نمایانگر نوعی بازی قدرت است که به منظور سرکوب دیگر شیوه‌های فهم مورد استفاده قرار می‌گیرد. به این ترتیب پست‌مدرنها نتیجه می‌گیرند مبارزه با شعار عینیت، بدواً یک فعالیت آکادمیک نیست، بلکه یک امر سیاسی است؛ می‌باید با این شعار مبارزه کرد و آن‌را شکست داد، نه آنکه آن‌را ابطال منطقی و فلسفی کرد.

این موضع سیاسی معمولاً با چند آموزهٔ معرفت‌شناسانه، که غالباً در قالب نوعی رهیافت زبانی عرضه می‌شود، همراه است. **ریچارد رورتی** از پیشتازان امریکایی این نهضت، آموزه‌های مورد اشاره را این‌گونه معرفی می‌کند که همهٔ تجربه‌ها مبتنی بر تفسیرها هستند؛ هیچ مبنای یقینی برای معرفت موجود نیست؛ هیچ زبان واحدی برای بیان همهٔ چیزهایی که می‌خواهیم دربارهٔ عالم بیان کنیم وجود ندارد؛ همهٔ زبانها، زبانهای محلی و انسانی هستند؛ و بالاخره مرزهای عالم ما را مرزهای زبانمان مشخص می‌کند.[۲]

در قرن بیستم کمتر فیلسوفی می‌توان یافت که در این نکته تردید داشته باشد که فاعلان شناسایی از نظرگاههای خاص به امور می‌نگرند و چنین نیست که از پیش‌فرضها، مواضع ارزشی و ذهنیتهای قبلی به کلی خالی

---

۱. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:

K. Popper, *A Pocket Popper*, ed. by D. Miller, Fontana, 1983.

2. R. Rotry, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

باشند.[۱] فلاسفهٔ مدافع رهیافتهای عقلانی و نقادانه نیز از این قاعده مستثنی نیستند. این فلاسفه در عین حال تأثیر عوامل بیرونی نظیر رژیمهای قدرت را بر سیر علم انکار نمی‌کنند. اما تفاوت این فلاسفه با فلاسفهٔ پست‌مدرن در این است که برخلاف آنان تأکید دارند، این محدودیتها نه‌تنها مانع از سیر به سمت دستیابی به حقایق عینی نمی‌شود، که در واقع اگر برای علم هر هدف دیگری در نظر گرفته شود، نهایت کار به نفی امکان حصول معرفت خواهد انجامید.

نویسندگان پست‌مدرن، در پاسخ بر این نکته تأکید می‌ورزند که آنان با اصول اساسی مورد قبول فلاسفهٔ طرفدار عقلانیت و نقادی مخالف‌اند. این اصول را می‌توان چنین خلاصه کرد: عقل می‌تواند به نحو غیرتاریخی، در قالب نمادهای زبانی در علم، منطق و ریاضیات و نیز در قالبهای غیرزبانی، مورد استفاده قرار گیرد (البته معنای این امر آن نیست که فلاسفهٔ طرفدار عقلانیت و نقادی به جنبه‌های تاریخی بی‌اعتنا هستند.)؛ حقیقت عینی و کلی و عامی وجود دارد که می‌توان بدان نزدیک شد و کم و بیش به فهم آن نایل آمد؛ میان «من قال»، و «ما قال» تمایز برقرار است.

به اعتقاد پست‌مدرنها، علم تجربی تنها یک روایت در میان روایتهای بدیل است و به این اعتبار نباید برای یافته‌های آن، در قبال باورها و اعتقادات یا شیوه‌هایی که در میان فرهنگها و اقوام دیگر برقرار است، حجیت قائل شد. البته فضل تقدم در بیان این نکته به زمانهایی پیشتر از ظهور امواج جدید پست‌مدرنیسم بازمی‌گردد. به عنوان نمونه پل فایرابند، فیلسوف علمی که هدف خود را در دورهٔ متأخر فعالیتهای آکادمیکش ترویج آنارشیسم معرفتی اعلام کرده بود، در کتاب نقد روش که بیش از سه دههٔ قبل نشر یافته، می‌نویسد:

> ظهور علم جدید با سرکوب قبایل غیرغربی در اثر هجوم غربیان، مقارن بوده است. این قبایل نه‌تنها به شکل فیزیکی سرکوب شدند، بلکه استقلال

---

۱. در خصوص توجه فلاسفهٔ جدید به مسألهٔ «دیدگاه» یا «نظرگاه» در مباحث معرفت‌شناسی، ر.ک. کانت، راجر اسکروتن، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۲.

فکری خود را نیز از دست دادند و مجبور شدند مذهب سفاک محبت برادرانه ـ یعنی مسیحیت ـ را اختیار کنند. هوشمندترین این افراد یک جایزهٔ اضافی دریافت کردند: آنان را با رازهای راسیونالیسم غربی ـ قلهٔ آن یعنی علم غربی ـ آشنا کردند. گاهی این امر به بروز تنشهایی تحمل‌ناپذیر در ارتباط با سنت منجر می‌شود (نظیر هائیتی). در اغلب موارد سنت بدون کوچک‌ترین نشانه‌ای محو و شخص از نظر جسمی و ذهنی به بردهٔ غرب تبدیل می‌شود. امروزه این سیر، به تدریج در حال معکوس شدن است ـ البته با اکراه فراوان، اما معکوس شدن در جریان است. آزادی در شرف اعاده شدن و سنتهای قدیمی، هم در میان اقلیتهای غیراروپایی در غرب و هم در میان کشورهای غیرغربی در حال بازیافته شدن است. اما علم همچنان اقتدار خود را حفظ کرده است. علت این اقتدار آن است که دست‌اندرکاران آن نه‌قادر به فهم ایدئولوژیهای مختلف‌اند، و نه مایل به غمض عین در برابر آنها، به این دلیل که آنان قدرت دارند اراده و امیال خود را تحمیل کنند، و به این دلیل که این قدرت را درست همان‌گونه به کار می‌برند که اسلافشان قدرت مسیحیت را در مقابله با کسانی که در جریان فتوحاتشان با آنان روبرو می‌شدند، به کار می‌گرفتند. به این ترتیب در حالی که یک امریکایی اکنون می‌تواند مذهبی را که میل دارد اختیار کند، مجاز نیست خواستار آن شود که فرزندانش در مدرسه به عوض علم تجربی، جادو و جنبل بیاموزند. بین دین و دولت در غرب جدایی برقرار شده، اما این جدایی هنوز میان علم و دولت به وجود نیامده است. و مع‌هذا علم در قیاس با سایر صور حیات واجد هیچ نوع اقتدار فزون‌تری نیست. اهداف علم قطعاً از اهدافی که زندگی مردم را در یک جامعهٔ دینی تمشیت می‌کند یا اهداف قبیله‌ای که حول یک اسطوره متحد شده‌اند، مهمتر نیست. در هر صورت دانشمندان به هیچ‌روی حق ندارند زندگی، اندیشه و نحوهٔ تربیت اعضای یک جامعهٔ آزاد را محدود سازند. جامعه‌ای که در آن هر کس می‌باید این شانس را داشته باشد که برای خود تصمیم بگیرد و طبق باورهای اجتماعی‌ای که می‌پسندد زندگی

کند. بنابراین جدایی میان دین و دولت می‌باید با جدایی میان علم و دولت تکمیل شود.[۱]

فلاسفهٔ طرفدار عقلانیت و نقادی، بیش و پیش از هر کس دیگر بر این نکته تأکید دارند که یافته‌های علوم تجربی می‌باید در معرض نقادی دائم قرار گیرد و شأن معرفت‌شناسانهٔ آنها در نهایت چیزی فراتر از حدسها و فرضها و مدلهایی نیست که می‌باید در هر قدم با فرضها و حدسها و مدلهای بهتری عوض شود. در تکمیل این مدلها، البته بهترین روش آن است که تا حد امکان نظریه‌های رقیب بیشتری به میدان عرضه شود، تا موضوع مورد نظر به نحو جامع‌تری بررسی شود. اما در این میانه، برخلاف مدعای پست‌مدرنها، چنین نیست که شأن و ارزش هر یک از نظریه‌های پیشنهادی به یکسان باشد.

بحث تفصیلی در باب رهیافت پست‌مدرنها به علم تجربی و نیز به فلسفه‌های طرفدار عقلانیت و نقادی را می‌باید به فرصتی دیگر موکول کرد. در اینجا همین اندازه کافی است اشاره شود در میان آرای متنوعی که تحت عنوان کلی پست‌مدرن جای می‌گیرد، به یک اعتبار، می‌توان دو گرایش را تشخیص داد. یک گرایش بر این اندیشه تأکید دارد که جهان ما به مجموعهٔ متکثری از گفتارهای محلی و خودمختار و در حال تطور، تجزیه شده است؛ گرایش دوم بر این نظریه مبتنی است که معنا به نحو بنیادی فرّار و دست‌نیافتنی است. از مبلغان رهیافت اول می‌توان به **ژان-فرانسوا لیوتار** و کتاب پرآوازهٔ او با عنوان وضع و حال پست‌مدرن[۲] اشاره کرد. **زیگمونت باومن**، جامعه‌شناس انگلیسی نیز از طرفداران همین رهیافت است. وی در مقالهٔ «جامعه‌شناسی و پسامدرنیت» می‌نویسد:

---

1. Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, 1975, p, 299.

2. Jean Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

> این تجربهٔ فرهنگی جدیدی است... که در دیدگاه پست‌مدرن از جهان، پالایش یافته است. پست‌مدرن به این تجربه به منزلهٔ نوعی فرایند نظر می‌کند که به خودی خود شکل و قوام می‌گیرد و به پیش رانده می‌شود، و چیزی جز مومنتوم و اندازهٔ حرکت خود آن در تعیّن بخشیدن بدان نقش ندارد و تابع هیچ طرح و نقشهٔ کلی و جامع نیست... دیدگاه پست‌مدرن جهان را به منزلهٔ ترکیبی از شماری نامعین از عاملانی می‌نمایاند که در کار خلقِ معنی هستند و همگی بالنسبه خودکفا و خودمختار به شمار می‌آیند و همگی تابع منطق خاص خویش هستند و به ابزار مختص خود جهت تعیین اعتبار حقیقت (صدق) مجهزند.[1]

ژاک دریدا، نویسندهٔ فرانسوی نیز از نمایندگان اصلی گرایش دوم به شمار می‌آید که می‌کوشد با استراتژی ساخت‌شکنی خود نشان دهد تلاش برای آشکار کردن معنا در هر متن محکوم به شکست است، زیرا ما در هزارتویی از معانی به هم‌پیوسته گرفتار هستیم و هر تفسیر، ما را به تفسیر دیگری منتقل می‌کند، بی‌آنکه این سیر نهایتی داشته باشد و بی‌آنکه راهی برای قضاوت دربارهٔ این معانی گونه‌گون پیش پای ما باشد.[2]

هرچند این دو گرایش پست‌مدرنیستی، نتایج متفاوتی برای معرفت‌شناسی و به خصوص کاوشهای نظری در علم تجربی به همراه دارند، در این آموزه مشترک‌اند که روایت علم تجربی از عالَم، در قیاس با روایتهای دیگر از هیچ امتیاز معرفت‌شناسانه برخوردار نیست. در آنچه در ذیل می‌آید کوشش شده صرفاً لوازم منطقی همین مدعا به اختصار هر چه تمامتر مورد ارزیابی قرار گیرد و صحت و سقم آن نموده شود.

فرض کنید در تشخیص بیماری یک بیمار از افراد قبیلهٔ آزانده، یک

---

1. Zygmunt Bauman, «Sociology and Postmodernity», *Sociological Review*, 1988, pp. 790–823.

۲. به عنوان نمونه نگاه کنید به: J. Derrida, *Positions*, Chicago University Press, 1982.

پزشک صاحبنظر پس از اِعمال دقتهای لازم آن‌را سرطان تشخیص دهد، و جادوگر قبیلهٔ آزانده چنین رأی دهد که شخص مورد جادو و جنبل واقع شده است، در آن صورت آیا باید برای این دو دعوی متفاوت اعتبار یکسانی قائل شد؟ پست‌مدرنها، خواه متعلق به گرایش نخست و خواه پیرو گرایش دوم، چنان‌که اشاره شد ظاهراً چنین عقیده‌ای را ترویج می‌کنند. اما این سخن را که باورهای جادوگر قبیلهٔ آزانده در باب بیماری دارای همان اعتبار کاوشهای علمی است می‌توان لااقل به سه نحو تفسیر کرد: به عنوان مطلبی در خصوص صدق آرا؛ به عنوان سخنی در خصوص میزان موجّه بودن آرا؛ و به عنوان سخنی در باب قصد و غرضی که از آرا حاصل می‌شود. پرسشی که باید بدان پاسخ داد آن است که موضع پست‌مدرنها برمبنای کدام‌یک از این سه تفسیر، قابل قبول خواهد بود.

اگر ادعای پست‌مدرنها را به عنوان ادعایی در خصوص صدق آرا در نظر بگیریم، معنایش آن می‌شود که باور جادوگر همان‌قدر صادق است که نتایج تحقیقات پزشک. اما این دو نظر با یکدیگر تضاد دارند و هر دو نمی‌توانند صادق باشند. حال آنکه از دیدگاه پست‌مدرنها، به اقتفای کوهن و فایرابند، این دو سخن با توجه به آنکه از دو دیدگاه مختلف و در درون دو نظریهٔ متفاوت مطرح شده، هر دو صادق‌اند.

اینکه بگوییم یک سخن با توجه به یک دیدگاه صادق است، در واقع معادل آن است که بگوییم گروهی از مردم چنین اعتقادی دارند. اما نکتهٔ اساسی این است که اگر نظر پست‌مدرنیستها به عنوان سخنی دربارهٔ صدق آرا تعبیر شود، مناقض خود خواهد بود، زیرا در برابر نظریهٔ نسبی‌گرایانهٔ پست‌مدرنیستها نظریهٔ غیرنسبی‌گرایانهٔ رئالیستها قرار دارد. پست‌مدرنیستها باید بپذیرند که سخن خودشان همان‌قدر صادق است که سخن رئالیستها. اما پست‌مدرنیستها نمی‌توانند به صدق رئالیسم (ولو درون چارچوب و دیدگاه رئالیستی) اذعان کنند، زیرا رئالیسم به حقیقت عینی مستقل از دیدگاه قائل است و این نکته‌ای است که پست‌مدرنیستها می‌خواهند انکار کنند.

بنابراین شاید می‌باید سخن پست‌مدرنیستها را در خصوص اعتبار مساوی دو نظریه به سخنی دربارهٔ میزان موجّه بودن دو نظریه تعبیر کرد. در اینجا برخلاف مورد صدق، ادعای اینکه دو نظریه به یک اندازه موجّه هستند متناقض نیست. اما لااقل از ظواهر چنین برمی‌آید که سخن علمی از توجیه بیشتری برخوردار است.

پست‌مدرنها برای دستیابی به نتیجهٔ مطلوب، یعنی موجّه بودن دو سخن رقیب که در درون دو دیدگاه یا نظریهٔ متفاوت بازگو شده، می‌باید مدعی شوند که این دو نظریه با توجه به قواعد خاص خود دربارهٔ اهمیت و نقش بیّنه، به یکسان موجّه هستند و اضافه کنند که هیچ ملاک عینی برای مقایسهٔ قواعد سنجشِ بیّنه وجود ندارد. اما علی‌رغم این تلاش باز هم مشکل پست‌مدرنها حل نمی‌شود، زیرا فرض کنید همهٔ قواعد سنجش بیّنه به یک اندازه خوب باشند، در این صورت می‌توان هر ادعایی را صرفاً با تنظیم یک قاعدهٔ سنجشِ بیّنه موجّه کرد. در واقع از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که سخن خود پست‌مدرنیستها نیز درست به اندازهٔ سخن مخالفانشان موجّه است، حال آنکه احتمالاً پست‌مدرنیستها می‌خواهند بگویند که سخن آنان موجّه‌تر است. در این صورت معنای این سخن آن خواهد بود که برخی از قواعد سنجش و موجّه‌سازی بهتر از قواعد دیگر است که معنای سخن اخیر نیز به نوبهٔ خود آن است که می‌توان به قواعد مستقل از دیدگاه دست یافت. اما این امر به منزلهٔ نقض نظریهٔ پست‌مدرنیستهاست.

شاید سخن پست‌مدرنیستها را به این معنی باید تعبیر کرد که باورهای جادوگر آزانده و دیدگاههای پزشک بیانگر دو غایت و غرض متفاوت است. بر این اساس، در حالی که علم درصدد دستیابی به واقعیت است، آرای جادوگر به حوزهٔ باورها و اعتقادات دینی تعلق دارد و در خدمت تشخص دادن به هویت قرار می‌گیرد. یعنی از ارزش سمبولیک و احساسی برخوردار است و واجد کارکردی است که با انجام شعائر ارتباط دارد و از رهگذر

بهره‌گیری از آن احیاناً نتایجی نظیر تقویت روحیه و تغییر حالات روانی حاصل می‌شود. و بنابراین از این حیث می‌تواند غایت خود را شاید حتی بهتر از یافته‌های پزشک به انجام برساند.

اما مشکل این قرائت در آن است که برحسب آن، ابراز اینکه «اسطوره‌های جادوگر به همان اندازه رأی علمی معتبر است» نه‌تنها درست نیست، بلکه اساساً ربطی به مسألهٔ ما نحن فیه ندارد. و به فرض آنکه آن‌را قبول هم بکنیم، کمکی به حل مشکل پست‌مدرنیستها نمی‌کند. زیرا اگر دیدگاههای جادوگر، ادعایی دربارهٔ منشأ فیزیکی و طبیعی و روانی (به معنای تجربی کلمه) بیماری بیمار مطرح نمی‌کند، در آن صورت دیگر چالشی میان آن و دیدگاههای علمی برقرار نخواهد بود. باورهای جادوگر احیاناً مجموعه‌ای ابطال‌ناپذیر است و با عالم به شیوه‌هایی که آرای علمی درگیر می‌شوند، درنمی‌افتد.

اما شاید، چنان‌که برخی از پست‌مدرنیستها مدعی شده‌اند، سخنشان ناظر به ادعای ضعیف‌تر اما قابل دفاع‌تری است: «آنچه جامعه‌شناس علم می‌گوید این است که عالم، البته واقعی و مستقل از مشاهدات ماست، اما این تفسیرِ از عالم است که به وسیلهٔ عالِمان برساخته شده و بنابراین وابسته به ظرفیت، دانش پیشینی و تربیت و دانسته‌های آنان است. این عالم و خاصه‌های آن نیست که برساختهٔ اجتماع است، بلکه واژه‌هایی که ما برای توصیف عالم استفاده می‌کنیم چنین خصلتی دارند.»[1]

البته در این تردیدی نیست که واژه‌هایی که با آنها درصدد توصیف عالم برمی‌آییم، برساختهٔ اجتماع است و به این اعتبار محدودیتها و ظرفیتهای ما و اجتماعمان را در خود مضمر دارد، اما این بدین معنی نیست که این واژه‌ها قادر به احراز استانداردهای کفایت و شایستگی، که برای بیان حقایق عینی لازم است، نیستند. این نکته، هم در خصوص واژه‌هایی که برای نامیدن امور

۱. به عنوان نمونه نگاه کنید به لیوتار، وضع و حال پست‌مدرن.

و هستومندهای (هستارهای) واقعی وضع می‌شوند صادق است و هم در خصوص آنچه برای نامیدن امور اعتباری، جعل می‌شود.

در دههٔ ۱۹۶۰ دو فیزیکدان به طور مستقل از یکدیگر نظریه‌ای ریاضی برای توصیف ذرات بنیادی سازندهٔ عالم پیشنهاد کردند. یکی از این دو که در آن هنگام در امریکا سکونت داشت، این ذرات را «کوارک»[1] نامید و دیگری که در یک مرکز اروپایی مشغول تحقیق بود، برای آنها نام «آس = تک‌خال»[2] را برگزید. واژهٔ پیشنهادی فیزیکدان اول که در انگلیسی فاقد معنا بود[3] و به آلمانی معنای پنیر خامه‌ای می‌داد، از سوی جامعهٔ علمی پذیرفته شد و رواج یافت. تردیدی نیست که اگر یک فیزیکدان چینی یا هندی یا ایرانی این مدل را ارائه می‌کردند، نامهای دیگری برای ذرات مورد نظر پیشنهاد می‌کردند. اما، این ذرات، مستقل از نامشان که می‌تواند تابع یک فرهنگ خاص باشد، واجد خاصه‌هایی واقعی هستند که به وسیلهٔ مدل ریاضی مورد نظر بازگو می‌شود و در تجربه مورد تأیید قرار می‌گیرد. همین نکته در مورد امور اعتباری نیز صادق است. به عنوان مثال در بازی فوتبال واژه‌ها و مقررات برساختهٔ خود ماست. اما همین‌که این مقررات وضع شدند، می‌توان دربارهٔ وضع و حال عینی با استفاده از آنها به قضاوتهای صحیح دست یافت. مثلاً واژهٔ پنالتی، که در انگلیسی به معنای جریمه است، برای بیان قاعدهٔ خاصی در فوتبال وضع شده و اکنون داوران هر کشوری، صرف‌نظر از زبان و

---

1. quark 2. ace

۳. Murray Gell–Mann موری گِل‌مان فیزیکدان امریکایی و ارائه‌دهنده فرضیهٔ مربوط به کوارکها، خاطرنشان ساخته که این واژه را از عبارتی در متن *Finnegan's Wake* نوشتهٔ جیمز جویس James Joyce نویسنده ایرلندی اخذ کرده است. جویس در بخشی که گِل‌مان بدان اشاره دارد، شعر بی‌سر و تهی را آورده که در آن واژهٔ کوارک ذکر شده است. دو بند اول این شعر چنین است:

Three **Quarks** for Muster Mark!
Surely he hasn't got much of a bark!

فرهنگ بومی خود، می‌توانند با استفاده از قواعد بازی فوتبال مواردی که تحت این مفهوم قرار می‌گیرد مشخص کنند.

انتخاب یک چارچوب مفهومی خاص از سوی ما به عوض چارچوب مفهومی علم می‌تواند نمایانگر محدودیتها و ظرفیتهای ما باشد. مثلاً مریخیها ممکن است چارچوب دیگری انتخاب کنند. اما این امر بدین معنی نیست که نمی‌توان در این چارچوبها به بیان واقعیات عینی پرداخت. برخی از چارچوبها برای بیان پاره‌ای از واقعیات، از کفایت بیشتری در مقایسه با چارچوبهای رقیب برخوردارند. **گالیله** در رسالهٔ عیارسنج[1] که به سال ۱۶۱۸ به رشتهٔ تحریر درآورده به این نکته در ارتباط با شناخت طبیعت اشاره کرده است: «فلسفه و دانش حقیقی در این کتاب بزرگ ــ یعنی جهان ــ که همواره در برابر دیدگان ما قرار دارد، نوشته شده است. اما نمی‌توان آن‌را دریافت مگر آنکه ابتدا نحوهٔ فهم زبان آن و شیوهٔ تفسیر علائمی که این دانش بدان نوشته شده فراگرفت. این کتاب به زبان ریاضیات نوشته شده و علائمش مثلثها، دایره‌ها، و سایر اَشکال هندسی است. بدون اینها فهم حتی یک کلمه از آن معرفت امکان‌پذیر نیست.»[2] به اعتقاد فلاسفهٔ عقلگرا و نقاد که به رئالیسم، یعنی وجود واقعیتی مستقل از ذهن و زبان و قراردادهای آدمیان باور دارند، این واقعیت مستقل که شناخت (لااقل) بخشی از هدف علم است، به مثابه یک معیار تصحیح‌کننده، تلاشهای موجوداتی را که در درون چارچوبهای ذهنی متفاوت برای شناخت آن اقدام می‌کنند (نظیر کورانی که با دست مالیدن در تلاش شناخت فیل بودند) تصحیح و به تدریج این دیدگاههای مختلف و احیاناً متباین را به یکدیگر نزدیک می‌کند.

به این ترتیب دیده می‌شود که موضع پست‌مدرنها در قیاس با رهیافت

---

1. *The Assayer*

۲. به نقل از درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، طبع جدید، ۱۳۷۷، انتشارات سمت، صص ۱۶ــ۱۷.

فلاسفهٔ عقلگرا و نقاد در قبال علم، نه با تفسیر بر اساس صدق، نـه بـا مـعیار موجّه‌سازی، و نه برمبنای غرض و غایت افعال، قابل دفاع نیست و به نتایجی خلاف نظر خود آنان منجر می‌شود.

اشاره شد که بررسی همه‌جانبهٔ ابعاد مختلف رهیافتهای پست‌مدرنیستی به مجالی فراخ‌تر نیاز دارد، اینجا می‌باید به ذکر سربستهٔ این نکته اکتفا کرد که آنچه به رشد پست‌مدرنیسم کمک کرده این ادعاست که این جنبش به تـنوع فرهنگی و احقاق حقوق اقلیتها مدد می‌رساند و از سلطهٔ فرهنگ حاکم و از بین رفتن فرهنگهای اقلیت جلوگیری می‌کند. به این ترتیب، پست‌مدرنیسم در قالب یک نهضت سیاسی مترقی، راه خود را در میان جـوامـع مـختلف و گروههای اجتماعی گوناگون باز کرده است. اما مشکل می‌توان دید که چگونه پست‌مدرنیسم می‌تواند به این هدف خدمت کند. اگر هر فرهنگی به اندازهٔ هر فرهنگ دیگر خوب است و اگر نمی‌توان از درون یک فرهنگ فـرهنگهای دیگر را مورد انتقاد قرار داد، در آن صورت ضعیف نیز نمی‌تواند از قوی انتقاد کند که چرا سرکوبگر است.

پلورالیسم و تکثری که از طرف اصحاب رهیافت پست‌مدرن مورد تبلیغ قرار گرفته، برخلاف ظـاهر خـوش‌نمون آن، بـه نـوعی نسـبی‌گرایـی مـنجر می‌شود که نهایت آن نـیهیلیسم مـعرفتی و آنـارشیسم اجـتماعی و سـیاسی است.[1] دفاع از پلورالیسم در درون یک چارچوب رئالیستی عقلانی و متکی به نقادی به مراتب بهتر امکان‌پذیر است تا در درون چارچوبهای نسبی‌گرا، و این نکته‌ای است که فلاسفهٔ رئالیست در توضیح آن نکات ارجمندی یادآور شده‌اند.[2]

---

۱. در این خصوص بنگرید به مقالهٔ نگارنده با عنوان «نسبی‌گرایی مـعرفتی و خشـونت‌ورزی در صحنهٔ عمل اجتماعی»، کیان، شمارهٔ ۴۷، خرداد-تیر ۱۳۷۸.

۲. در این زمینه از جمله رجوع کنید به اسطورهٔ چارچوب، کارل پوپر، انتشارات طرح نو، تـهران ۱۳۷۹.

نقش آزمایشهای فکری
در پژوهشهای علمی و فلسفی

اصطلاح «آزمایشهای فکری»[1]، که احیاناً در فارسی از آنها با عناوین دیگری نظیر آزمایشهای خیالی یا آزمایشهای ذهنی نیز یاد می‌شود، ظاهراً برای نخستین‌بار به صورت Gedankenexperimente به وسیله ارنست ماخ در کتاب دانش مکانیک (۱۸۹۳)[2] به‌کار گرفته شد. ماخ در این کتاب شماری از آزمایشهای فکری را مورد بحث قرار دارد.

منتقدان این نوع آزمایشها آنها را فاقد هر نوع ارزش معرفت‌بخش به شمار می‌آورند. حال آنکه در نظر مدافعان، این قبیل آزمایشها برای انجام تحقیقات معرفت‌شاسانه در حوزه‌های گوناگون معرفتی اعم از علوم و انواع شاخه‌های فلسفه، ابزاری ضروری به شمار می‌آیند.

برای تعیین نقش آزمایشهای فکری در پژوهشهای علمی و فلسفی باید ابتدا چیستی و ماهیت این هستارها یا هستومندهای نظری را شناخت. اما این کار چندان ساده نیست. جهت غلبه بر این دشواری و کسب نوعی آشنایی اولیه با این برساخته‌های ذهنی مناسب آن است که تحقیق خود را با معرفی مختصر و اجمالی برخی از نمونه‌های مشهور آزمایشهای فکری در تاریخ معرفت آغاز کنیم.

---

1. Thought Experiments

2. Ernst Mach, *The Science of Mechanics* (1893), Open Court Publishing Co., 1960.

۱. تمثیل غار: افلاطون

افلاطون در کتاب هفتم از رسالهٔ جمهوری تمثیل مشهوری را ذکر می‌کند که مایه الهام بسیاری از متفکران نسلهای بعد شده است. در متن کتاب، سقراط در ادامهٔ گفت‌وگوی خود با برادر خویش، گلاوکن، برایش آزمایش فکری ذیل را مطرح می‌سازد:

گفتم... می‌خواهم از راه تمثیلی به تو نشان دهم که تأثیر تربیت در طبیعت آدمی چگونه است. غاری زیرزمینی را در نظر بیاور که در آن مردمانی را به بند کشیده، روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و رانهایشان چنان با زنجیر بسته شده که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر را به راست و چپ بگردانند بلکه ناچارند پیوسته روبروی خود را بنگرند. در بیرون، به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند... در آن‌سوی دیوار کسانی بسیار اشیاء گوناگون از هر دست، از آن جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب ساخته شده، به این‌سو و آن‌سو می‌برند و همه آن اشیاء از بالای دیوار پیداست. بعضی از آن کسان در حال رفت و آمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموش‌اند. گفت: چه تمثیل عجیبی! چه زندانیان غریبی! گفتم: آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون به درون غار می‌افکند؟... اگر از بند آزاد شوند و از درد نادانی رهایی یابند چه حالی پیدا خواهند کرد؟ فرض کن زنجیر از پایِ یکی از آنان بردارند و مجبورش کنند که یکباره بر پای خیزد و روی به عقب برگرداند و به سمت مدخل غار برود و در روشنایی بنگرد. طبیعی است که از این حرکات رنج خواهد برد و چون شدت روشنایی چشمهایش را خیره خواهد ساخت

نخواهد توانست عین اشیایی را که تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آنها دیده بود درست ببیند. اگر در این حال به او بگویند: «تا این دم جز سایه ندیده‌ای، ولی اکنون به هستی راستین نزدیک‌تر شده‌ای، و به خود اشیاء می‌نگری و از این‌رو بهتر از پیش می‌توانی دید»، گمان می‌کنی که چه پاسخی خواهد داد؟ و اگر کسی یکایک آن اشیا را به او نشان دهد و با سؤال و جواب مجبورش کند تا بگوید که آنچه در برابر چشمش می‌گذرد چیست، آیا گمان نمی‌کنی که به کلی متحیر و سرگردان خواهد شد و معتقد خواهد شد که سایه‌هایی که پیش از آن می‌دید حقیقی‌تر از اشیایی بوده‌اند که اکنون می‌بیند؟...[1]

۲. زنده بیدار (حی‌بن یقظان): ابن‌طفیل

ابوبکر محمدبن عبدالملک‌بن طفیل اندلسی از فلاسفه و دانشمندان مسلمان که در سال ۵۸۱ در مراکش وفات یافت آزمایش فکری جالبی را برای بیان نحوه رشد و تکامل معرفتی آدمی در قالب داستان «زنده بیدار» ارائه کرده است. موضوع داستان به نقل مرحوم فروزانفر[2] داستان پیدایش و تکامل شخصی است که در یکی از جزایر هند، نزدیک به خط استوا، از قطعه گلی بزرگ که مخمر شده و شایسته آن بوده است که اعضا انسان در آن در وجود آید تولد یافته است. در روایت دیگری نحوهٔ تولد زنده بیدار این‌گونه بیان شده که در جزیره‌ای که در برابر جزیرهٔ مذکور در فوق واقع بود خواهر پادشاه با مردی که شایسته می‌دانست پنهان از برادر خود ازدواج کرد و بار گرفت و وقتی طفل متولد شد از بیم برادر او را در تابوتی قرار داد و سرش را استوار ساخت و به دریا افکند و آب دریا آن‌را به جزیرهٔ مقابل برد.

در هر دو روایت داستان این‌گونه ادامه پیدا می‌کند که ماده‌آهویی که

---

۱. جمهوری افلاطون، ترجمهٔ دکتر رضا کاویانی و دکتر محمدحسن لطفی، انتشارات ابن‌سینا، تهران ۱۳۵۳، صص ۵ـ۳۴۷.

۲. زنده بیدار، ابن‌طفیل، ترجمهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۱.

بچه‌اش را عقاب ربوده بود نالهٔ طفل را شنید و شیرش داد و تربیتش کرد. آن‌گاه ابن‌طفیل مراحل رشد کودک را از زبان‌آموزی و اختراع لباس و مسکن و به دست آوردن آتش و کسب معلومات دربارهٔ جهان و آفریدگار و آفریدگان در قالب این تمثیل بازگو می‌کند.

۳. آرمانشهر: تامس مور

تامس مور متأله و سیاستمدار انگلیسی قرون پانزده و شانزده میلادی در تألیف خود آرمانشهر (یوتوپیا) که آن‌را در سال ۱۵۱۵ و با الهام از جمهوری افلاطون به رشته تحریر درآورد از توصیف کشوری خیالی برای بیان نظریه‌های سیاسی و فلسفی و نقد نهادهای سیاسی معاصر خود سود می‌جوید.

> آرمانشهر جزیره‌ای است به شکل هلال ماه که پانصد میل درازا و در پهناورترین قسمت دویست میل پهنا دارد. این جزیره از پنجاه و چهار شهر تشکیل شده که گرد هر یک از آنها حدود بیست میل زمین کشاورزی است. تمامی کشور را کشتزارهایی پوشانده‌اند که هر یک، جدا از دو بنده خدمتکار، خانواری مرکب از چهل زن و مرد آزاد دارند. اینان شهرنشینانی هستند که به روستا گسیل شده‌اند تا دو سال به کشتکاری بپردازند. هر سال بیست نفر از هر خانوار به حکم قرعه به روستا می‌روند. اینان یک سال را به آموختن کار کشت از پیشینیان خود می‌گذرانند و سال دیگر را به آموزش جانشینان خود. ...[1]

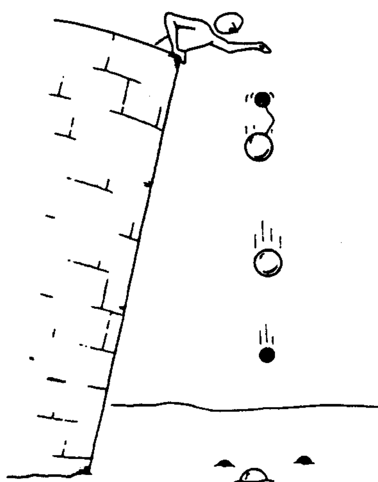
۴. گالیله و ارسطو و سقوط آزاد اجسام

گالیله به منظور ابطال دیدگاه ارسطویی دربارهٔ سقوط اجسام در خلأ، آزمایش مشهور پرتاب یک گوی سبک و یک گوی سنگین را از بالای برج کج

---

۱. تامس مور، آنتونی کنی، ترجمهٔ عبدالله کوثری، طرح نو، تهران ۱۳۷۴.

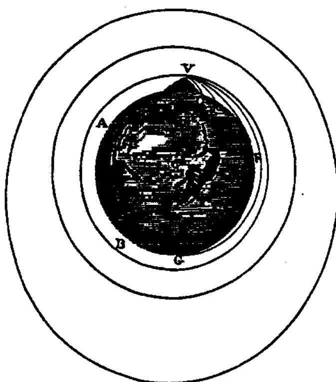
پیزا پیشنهاد کرد. استدلال گالیله آن بود که اگر آن‌گونه که ارسطو می‌گوید سرعت سقوط اجسام متناسب با وزن آنهاست و نه آن‌گونه که گالیله مدعی بود مستقل از وزن آنها و صرفاً متکی به شتاب ثقل، در آن صورت اگر گوی سبک و گوی سنگین را به یکدیگر ببندیم، بر طبق آموزه‌های فیزیک ارسطو، گوی سبک‌تر حرکت گوی سنگین‌تر را کند می‌کند و در نتیجه دو گوی بر روی هم می‌باید کندتر از گوی سنگین حرکت کنند. اما از سوی دیگر چون وزن دو گوی بر روی هم، سنگین‌تر از وزن گوی سنگین به تنهایی است، آن دو در حالت اتصال به یکدیگر می‌باید سریع‌تر از گوی سنگین حرکت کنند. بنابراین سیستم متشکل از دو گوی می‌باید در آن واحد هم کندتر و هم تندتر از گوی سنگین حرکت کند!



۵. آزمایش قمر مصنوعی نیوتن

ایزاک نیوتن در یک آزمایش فکری که ابتدا آن‌را در کتاب پرینکیپیا و سپس بیان ساده‌تری از آن‌را همراه با یک تصویر در کتاب عامه‌فهم‌تر خود نظام عالم مطرح ساخت، به انتقاد از این رأی گالیله پرداخت که مسیر همهٔ پرتابیها،

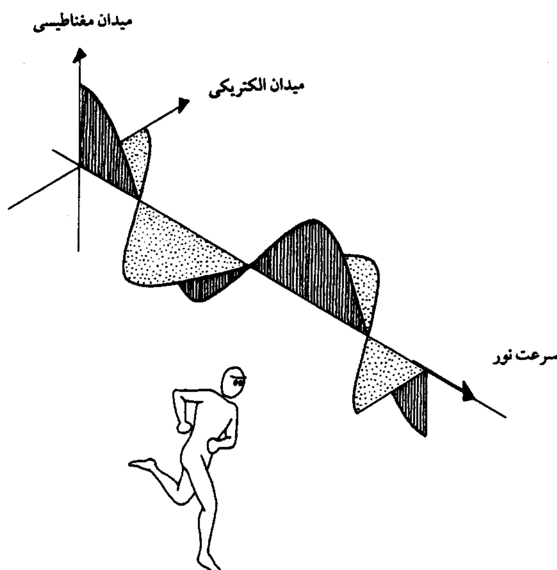
به جز آنهاکه به نحو آزاد به سمت زمین سقوط می‌کنند، هذلولی است. نیوتن در توضیح خود متذکر می‌شود که اگر یک پرتابی مثلاً از قلهٔ یک کوه در راستای افقی پرتاب شود، مسیری بیضی‌وار طی می‌کند و مسیر آن تنها در صورتی به نحو تقریبی به یک هذلولی نزدیک می‌شود که مسافتی که پرتابی طی می‌کند در قیاس با شعاع زمین ناچیز باشد. نیوتن در ادامه به امکان ارسال قمر مصنوعی به دور زمین اشاره می‌کند و یادآور می‌شود اگر سرعت پرتابی ازدیاد یابد مسافتی که طی می‌کند زیادتر می‌شود و از یک حد معین به بعد پرتابی می‌تواند از محدودهٔ زمین خارج شود و در دور آن به گردش درآید.[۱]



۶. اینشتاین و مسابقه با موج نور

آلبرت اینشتاین در یک آزمایش فکری مشهور که راهگشای وی به نظریه نسبیت شد این پرسش را با خود مطرح ساخت که اگر با فوتونهای نور به مسابقه برمی‌خاست و با سرعت نور به حرکت درمی‌آمد، امواج نور را به چه صورتی مشاهده می‌کرد؟[۲]

1. Isaac Newton, *Principia*, p. 55 of 1934 edition Motte's translation revised by Cajori); Isaac Newton. *The System of the World*, London, 1934, p. 551.
2. cf. R. Brown, *The Laboratory of Mind*, London: Routledge, 1991.

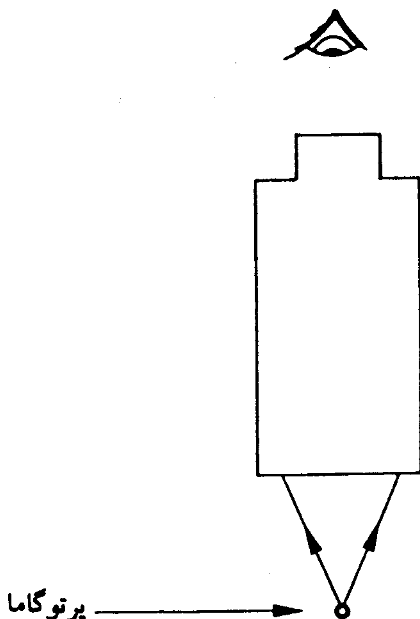


۷. میکروسکوپ هایزنبرگ

ورنر هایزنبرگ برای توضیح اصل عدم قطعیت در مکانیک کوانتومی که بیان می‌دارد تعیین همزمان و دقیق برخی از خاصه‌ها (که اصطلاحاً خاصه‌های مزدوج[1] نامیده می‌شوند نظیر موقعیت (مکان) و اندازهٔ حرکت) در یک سیستم کوانتومی (مثلاً یک الکترون) امکان‌پذیر نیست، آزمایش ذیل را پیشنهاد کرد. در زیر یک میکروسکوپ اتمی یک الکترون جای دارد. اما برای دیدن آن لااقل یک فوتون نور می‌باید به آن برخورد کند تا نور بازتابیده شده از برخورد فوتون با الکترون از طریق میکروسکوپ به چشم ناظر برسد و رویت را امکان‌پذیر سازد. اما برخورد این فوتون موجب می‌شود مقداری از انرژی فوتون به الکترون منتقل شود و در نتیجه موقعیت و اندازهٔ حرکت آن دستخوش تغییر گردد.

---

1. conjugate



۸. آزمایش فکری اینشتاین- پودولسکی- روزن

اینشتاین و دو تن از شاگردانش، پودولسکی و روزن در سال ۱۹۳۵ آزمایش ذیل را طراحی کردند تا این نکته را اثبات کنند که توصیف مکانیک کوانتومی از واقعیت کامل نیست. در این آزمایش فرض می‌شود دو سیستم کوانتومی (مثلاً دو الکترون یا دو فوتون) پس از یک اندرکنش از یکدیگر جدا می‌شوند و دیگر هیچ نوع ارتباط فیزیکی میان آن دو برقرار نمی‌ماند. فرض می‌شود که کل انرژی سیستم متشکل از این دو ذره دانسته است و دو ذره در دو جهت مخالف و با سرعت مساوی به حرکت درمی‌آیند. حال اگر روی سیستم شمارهٔ ۱، برای تعیین یکی از خاصه‌های مزدوج آن سیستم (مثلاً مومنتوم یا اندازهٔ حرکت الکترون) اندازه‌گیری صورت گیرد، می‌توان رقم دقیقی برای این خاصه به دست آورد و آن‌گاه با انجام محاسباتی مقدار دقیق همین خاصه را در سیستم دوم تعیین کرد. در این حال کافی است عدد به دست‌آمده از کل

اندازهٔ حرکت سیستم، که پیشاپیش معلوم است، کم شود. می‌توان در همان‌حال که مومنتوم سیستم اول اندازه‌گیری می‌شود، مکان سیستم دوم را نیز باکمک یک اندازه‌گیری مشخص کرد. از روی مکان سیستم دوم می‌توان با دقت مکان سیستم اول را نیز تعیین کرد. به این ترتیب آزمایشگران قادر می‌شوند علی‌رغم اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، دو خاصهٔ مزدوج هر دو سیستم را با دقت و به صورت همزمان تعیین کنند.[۱]

۹. مغز در خمره: پاتنم

پاتنم از سویی به اقتفای دکارت و از سوی دیگر تحت تأثیر آزمایشهای یک جراح سرشناس مغز به نام پن‌فیلد که در دهۀ ۱۹۳۰ جراحیهای مشهوری بر روی اشخاص انجام داد، آزمایش فکری ذیل راکه وجود جهان واقعی را مورد تردید قرار می‌دهد مطرح کرد: فرض کنید پشت میزی نشسته‌اید و سرگرم خواندن کتابی هستید. اما واقعیت این است که شما صرفاً مغز جدا شده از بدنی هستید که دانشمند مجنونی آن‌را در خمره‌ای جا داده و مواد غذایی مناسب به آن می‌رساند و در عین حال با استفاده از الکترودهایی که به همه رشته‌های عصبی مغز شما متصل کرده، دقیقاً این اندیشه را به شما القا کرده که شما پشت میزی نشسته‌اید و سرگرم خواندن کتابی هستید.[۲]

۱۰. اتاق چینی: سرل

به این آزمایش به اختصار در فصل ۲ اشاره شده است.[۳]

---

1. A. Einstein, B. Podolsky, and N. Rosen, *Physical review* 47–777, (1935).
2. Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, 1975.
3. John Searle, *Minds, Brains and Science*, BBC Publications, London, 1984.

۱۱. همزاد زمین: پاتنم

پاتنم با استفاده از این آزمایش فکری کوشیده این نظریه را که می‌گوید معنا امری ذهنی و متکی به حالات ذهن است مورد چالش قرار دهد. او می‌گوید فرض کنید در کهکشان ما سیاره دیگری وجود دارد که همزاد زمین نام دارد. این همزاد زمین تقریباً از هر حیث مشابه زمین است و ساکنان آن نیز مشابه ساکنان زمین. تنها تفاوت این همزاد با سیارهٔ ما آن است که در رودخانه‌ها و دریاها و اقیانوسهای آن مایعی جریان دارد که هرچند از حیث ظاهر کاملاً شبیه به آب است اما ساختمان شیمیایی آن به عوض H2O، از ترکیب دیگری برخوردار است که آن‌را با XYZ نمایش می‌دهیم. جالب اینکه مردمان این سیارهٔ همزاد این مایع را «آب» می‌نامند. حال زمانی که مردمان این سیاره به خدمتکاران خود می‌گویند «چمنها را آب دهید» منظورشان آن است که چمنها را با XYZ مشروب کنید. اگر از آبی که در رودخانه‌های زمین جاری است برای آبیاری چمنهای این سیاره استفاده شود، بسا که موجب خشک شدن آنها شود. کمااینکه اگر از مایع دارای ساختار شیمیایی XYZ برای مشروب کردن چمنهای زمینی استفاده شود، این چمنها از بین می‌روند. در روی این سیاره از آبی که در رودخانه‌های زمین جاری است نمونه‌هایی در چند بطری در برخی از آزمایشگاهها وجود دارد همان‌طور که از مایع XYZ نمونه‌هایی در زمین یافت می‌شود.

پاتنم در ادامه توضیح خود دربارهٔ این آزمایش می‌گوید حال به سال ۱۷۵۰ بازگردید. فرض کنید در هر دو سیاره تقویم یکسانی مورد استفاده است. در این دوران هنوز تلسکوپهای قدرتمند برای رصد سیارات ابداع نشده بود. دانش شیمی نیز دوران خردسالی خود را طی می‌کرد و قادر به تعیین ساختمان مولکولی آب نبود. همان‌گونه که شیمیدانان سیاره همزاد زمین نیز موفق نشده بودند ساختار شیمیایی XYZ راکشف کنند. در روی زمین و همزاد آن دو نفر ساکن‌اند که هر دو اسکار نام دارند و از هر حیث، حتی از حیث اندیشه‌هایی

که در ذهنشان می‌گذرد شبیه هم هستند. زمانی که یکی از دو اسکار واژه «آب» را به کار می‌برد همه تداعیهای ذهنی که برایش حاصل می‌شود عیناً مشابه تداعیهایی است که برای اسکار دوم حاصل می‌شود زمانی که او واژه آب را به کار می‌برد.

حال پاتنم به خواننده می‌گوید به مواردی که از کودکی تاکنون با نمونه‌ها و مصادیق آب در نمونه‌هایی نظیر ریزش باران، سفر در دریا، شنا در رودخانه، و... برخورد کرده‌اید بیندیشید. اگر از اسکار زمینی بپرسند آب چیست او همین مصادیق را بیان می‌کند. کاری که عیناً اسکار دوم انجام می‌دهد. هیچ چیز در ذهن و آگاهی یکی از دو اسکار وجود ندارد که بتواند فهم یکی را از آب از فهم دیگری از آب تمییز دهد و فرق بگذارد. با این حال، آب مورد نظر این دو یکسان نیست. پاتنم نتیجه می‌گیرد که معنی امری ذهنی نیست.[1]

به نظر می‌رسد آزمایشهای فکری کاری به غایت شگفت‌انگیز را به انجام می‌رسانند. این آزمایشها ظاهراً قادرند بدون بهره‌گیری از شواهد تجربی جدید، شرایط معرفتی را در ارتباط با یک نظریه یا دیدگاه، تغییر دهند و متحول سازند. این نوع تلقی از آزمایشهای فکری پرسشی اساسی را مطرح می‌سازد: آیا آزمایشهای فکری، همانند آزمایشهای واقعی، واجد نوعی نقش معرفت‌بخش در بحثهای منطقی در خصوص گزینش نظریه‌ها هستند یا نه؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد آن‌گاه پرسش دیگری بلافاصله مطرح می‌شود: این قبیل آزمایشها چگونه این نقش را به انجام می‌رسانند؟

برخی از فلاسفه با این نظر که آزمایشهای فکری، لااقل در حوزهٔ معرفت فلسفی، معرفت‌بخش هستند، مخالف‌اند. کاتلین ویلکیز (۱۹۸۸)[2]، ویلفرد

---

1. Hilary Putnam, «Meaning and Reference», *J. Phil.* 1973, «The Meaning of "Meaning"», *Philosophical Papers*, Vol. 2.

2. Kathleen Wilkes, *Real People*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

ون اورمان کواین (۱۹۷۲)[1]، و جاناتن دنسی (۱۹۸۵، ۱۹۹۳)[2] در زمرهٔ این فلاسفه هستند.

ویلکیز مدعی است که آزمایشهای فکری یکی از انواع آزمایشهایی هستند که در علوم تجربی صورت می‌پذیرند با این تفاوت که در مورد آنها دانشمندان به عوض بهره گیری از مشاهده، از شهود متکی به عوالم ممکن و منطق موجهات استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر در آزمایشهای فکری، نظریه‌ها با استفاده از مشاهده یا استفاده از آزمایشهای سامان یافته مورد بررسی قرار نمی‌گیرند بلکه در ارتباط با نتایج خلاف واقع[3] که محصول شرایط خلاف واقع یا متعلق به جهانهای ممکن غیر از جهان واقعی است، مورد ارزیابی واقع می‌شوند. با این حال روش اساسی در هر دو شیوه یکسان است: یک نظریه با استفاده از عوامل و پارامترهای تعیین‌کننده مورد آزمایش قرار داده می‌شود و نتیجه مواجهه این عوامل با نظریه بررسی می‌شود.

به گفتهٔ ویلکیز در هر دو دسته از آزمایشهای بالفعل و آزمایشهای فکری، نتایج حاصله از این ارزیابی تنها در صورتی له یا علیه نظریه به کار می‌روند که عوامل و پارامترهای تعیین‌کننده ثابت نگاه داشته شده باشند. آنچه ارتباط یک عامل را با شرایط آزمایش یا میزان اهمیت آن تعیین می‌کند، به هدف آزمایش بستگی دارد. اما هرچند دستورالعمل مشخصی برای تعیین عوامل مهم و مرتبط با هدف آزمایش وجود ندارد، به اعتقاد ویلکیز تعیین پارامترها و عوامل تعیین‌کننده در حوزهٔ آزمایشهای فکری با مشکلات جدی

---

1. W. V. Orman Quine, «Review of *Identity and Individuation*, ed. by. Milton Munitz», 1972.
Milton Munitz (ed), *Identity and Individuation*, New York, New York University Press, 1971.

2. Jonothan Dancy, «The Role of Imaginary Cases in Ethics», *Pacific Philosophical Quarterly*, 99, pp. 141–153. Jonothan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford: Blackwell.

3. counterfactual

روبروست. از جمله این مشکلات آنکه در آزمایشهای فکری برخلاف آزمایشهای بالفعل در حوزهٔ علوم تجربی، اولاً میزان دانسته‌های مربوط به جزئیات و اطلاعات زمینه‌ای که این نوع آزمایشهای فکری فراهم می‌آورند چندان غنی و زیاد نیست. ثانیاً برخلاف مفاهیمی نظیر «انواع طبیعی»[1] که در علوم مورد استفاده است، بسیاری از مفاهیم مورد استفاده در آزمایشهای فکری در حوزهٔ فلسفه از وضوح کافی برای ایجاد وحدت نظر برخوردار نیستند و همین امر موجب بروز شهودهای مختلف و رقیب می‌شود و کار ارزیابی را با دشواری روبرو می‌سازد.

کواین نیز معتقد است که داستانهای علمی-تخیلی می‌توانند در فلسفه مورد استفاده قرار گیرند اما معلوم نیست محدودیتهای این روش همواره رعایت شود. به عنوان مثال طرح این پرسش که تحت شرایطی کاملاً بی‌سابقه و نو کدام موازین منطقی برای حفظ اینهمانی یک شخص معین می‌باید طلب شود، ظاهراً بر مبنای این فرض صورت می‌گیرد که کلمات و واژگان واجد توانایی منطقی ویژه‌ای هستند فراتر از آنچه که نیاز گذشتهٔ ما در آنها ذخیره کرده است.

جاناتن دنسی نیز مدعی است آزمایشهای فکری که مثلاً در فلسفهٔ اخلاق مورد استفاده قرار می‌گیرند دوری هستند: ما شرایطی را تعریف می‌کنیم تا به ما برای تصمیم‌گیری برای یک مورد خاص و دشوار کمک کند. فرض مسأله این است که آزمایشهای فکری مشابه شرایط واقعی‌ای هستند که مسألهٔ اخلاقی در آن مطرح می‌شود با این تفاوت که از آنها ساده‌تر و روشن‌ترند. به این ترتیب ما قادر خواهیم بود تشخیص دهیم در شرایط مفروض کدام یک از خاصه‌های اخلاقی تعیین‌کننده‌ترند و آن‌گاه قضاوت خود را به مورد واقعی بسط دهیم. اما به گفته دنسی ما نمی‌توانیم مدعی مشابهت

1. natural kinds

شرایط فرضی با شرایط واقعی شویم مگر آن‌که از پیش چنین مشابهتی را دانسته باشیم. لکن چنین اطلاعی برای ما حاصل نیست.

هرچند نگرانیهایی که از جانب مخالفان نقش معرفتی آزمایشهای فکری مطرح شده، درخور توجه است، اما می‌توان نشان داد که قوت این انتقادات چنان نیست که از آزمایشهای فکری سلب اعتبار کند. به عنوان مثال در پاسخ ویلکیز می‌توان توضیح داد که فقدان اطلاعات زمینه‌ای، مثلاً در آزمایشهای فکری‌ای که در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن ارائه می‌شود، عمدتاً امری عارضی است و چنین نیست که این محدودیت ذاتی آزمایشهای فکری باشد. از سوی دیگر ابهام در مفاهیم مورد استفاده در آزمایشهای فکری نیز مشکلی قابل رفع است و می‌توان با بهره‌گیری دقیق‌تر از روابط منطقی یا نظریه‌های فلسفی دربارهٔ مفاهیم، این نقیصه را تا حد زیادی مرتفع ساخت. نباید فراموش کرد که مُعضل ابهام در مفاهیم مورد استفاده در حوزهٔ علوم تجربی و نیز آزمایشهای بالفعلی که در این قلمرو به‌کار می‌رود نیز وجود دارد، با این حال، کسب معرفت از این آزمایشها امکان‌پذیر است.

در مورد انتقاد کواین می‌توان یادآور شد که هرچند «نیاز گذشته»، یعنی کاربردهای پیشین و تحت شرایط متنوع، موجب می‌شود که کلمات و واژگان از نوعی قوت منطقی برخوردار شوند، اما این امر به خودی‌خود مانع از کاربرد کلمات در شرایط خلاف واقع[1] نمی‌شود. نگرانی کواین در این خصوص که کاربرد واژگان تحت این نوع شرایط دچار نوعی عدم تعیّن[2] می‌شود و این امر اعتبار معرفتی آزمایشهای فکری را خدشه‌دار می‌سازد، ظاهراً چندان موجّه نیست. زیرا اولاً اگر کسی معنا را تابع کاربرد استقرایی نداند و آن‌را مشابه ابداع فرضیه جهت فهم یک موقعیت در نظر بگیرد، محدودیت «کاربردهای پیشین» کمتر برایش دست و پاگیر خواهد شد. ثانیاً

---

1. counterfactual 2. indeterminacy

حتی با فرض وجود نوعی ابهام در مفاهیم واژگان، به واسطهٔ قلّت یا فقدان کاربردهای پیشین تحت شرایط خلاف واقع، محدودیت مورد اشاره ناظر به اطلاعات زمینه‌ای است و ربطی به اعتبار آزمایشهای فکری ندارد. به عبارت دیگر ساختار آزمایشهای فکری مستقل از واژگان مورد استفاده دارای اعتبار است و در مواردی که واژگان به‌کار گرفته شده با نوعی ابهام همراهند، می‌باید با تمهیداتی آنها را با کاربردهای متعارف و روزمره در شرایط عادی مرتبط ساخت و به این طریق از ابهام آنها کاست.

در پاسخ دنسی نیز که مدعی است آزمایشهای فکری در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق و در خصوص موارد دشوار گزینشهای اخلاقی راهگشا نیستند زیرا ما نمی‌توانیم بر مبنای شرایط مفروض در آزمایشهای فکری در خصوص شرایط واقعی قضاوت کنیم، باید گفت که ظاهراً استدلال او متکی به مبنایی است که می‌توان آن‌را «کل‌گرایی ادلّه»[1] نام گذارد. کل‌گرایی ادله ناظر به این ادعاست که اینکه چیزی واجد خاصه یا ویژگی معینی باشد به نحو بالقوه درگرو تأثیر بی‌نهایت امر یا ویژگی یا خاصهٔ دیگر است. دنسی بر همین مبنا مدعی می‌شود که چون در آزمایشهای فکری این نکته روشن نیست که خاصه‌های مشخص‌نشده مسألهٔ مورد بررسی کدامها هستند، بنابراین روشن نیست که آیا می‌توان این خاصه‌ها را به خاصه‌های موارد واقعی مرتبط دانست یا نه.

اما استدلال دنسی، اگر درست باشد، به همان اندازه که به آزمایشهای فکری اعمال می‌شود به موارد واقعی اما نوپدید که اطلاعات ما دربارهٔ ویژگیها و خاصه‌های آن ناچیز است، نیز قابل اعمال است. با این حال در این قبیل موارد، ما از تلاش برای بررسی مسأله صرفاً به این علت که از اطلاعات کافی برخوردار نیستیم دست برنمی‌داریم. بلکه می‌کوشیم علی‌رغم وجود

---

1. holism of reasons

ارتباط میان هر خاصه با خاصه‌ها و ویژگیهای متعدد دیگر، حدود و مرزهای خاصه‌های مورد علاقه را به صورت تقریبی و نسبی مشخص سازیم. همین شیوه عیناً در قلمرو آزمایشهای فکری نیز کاربرد دارد.

گذشته از منکران نقش معرفتی آزمایشهای فکری، فلاسفه و متفکرینی که برای آزمایشهای فکری شأن معرفتی قائل‌اند نیز در خصوص منزلت و جایگاه معرفتی آنها توافق ندارند. به عنوان نمونه گروهی از فلاسفه و مورخین علم، از جمله جیمز رابرت براون (۱۹۹۱ الف، ۱۹۹۱ ب)[1] و الکساندر کویره (۱۹۶۸)[2] بر این اعتقادند که آزمایشهای فکری شأنی ماقبل‌تجربی و پیشینی دارند. کویره معتقد است که آزمایشهای فکری نوعی ادراک غیرحسی و غیرتجربی و مستقل از هستومندها و هستارهای موجود برای بررسی نظریه‌ها فراهم می‌آورند.

به اعتقاد براون، آزمایشهای فکری بخصوص در حوزهٔ علوم تجربی به آزمایشگر اجازه می‌دهد که با چشم عقل و بدون اتکا به تجربهٔ حسی، با کمک شهود عقلی، نظیر آنچه افلاطون یا کورت گودل منطقدان سرشناس و رئالیست آلمانی ذکر می‌کنند، به کشف قوانین طبیعت نایل شود. از این گذشته به اعتقاد براون این نوع آزمایشها می‌توانند با تغییر درجهٔ باور منطقی دانشمند در قبال دو نظریه رقیب، یکی را به نفع دیگری از میدان خارج سازند.

در برابرِ فلاسفه‌ای که آزمایشهای فکری را با شهودهای پیشینی مرتبط می‌کنند، برخی از فلاسفه معتقدند که آزمایشهای فکری از سنخ استدلالها هستند. به عنوان مثال جان نورتن (۱۹۹۱)[3] مدعی است که آزمایشهای فکری

---

1. Robert Brown, *The Labaratory of Mind*, London: Routledge, 1991a; Robert Brown, «Thought Experiments: a Platonic Account», in Horowitz and Massey, 1991b, pp. 119–128.

2. Alexandre Koyré, *Metaphysics and Measurement*, London: Chapman & Hall, 1968.

3. John Norton, «Thought Experiments in Einstein's Work», in T. Horowitz & G.

نوعی استدلال هستند که مفروضات خاصی را وضع می‌کنند که ربطی به نتیجه استدلال ندارند. او تأکید دارد که نمی‌توان برای این استدلالها یک صورت کلی در نظر گرفت و مدعی است که آنها در هر سه دسته از استدلالهای تمثیلی، استقرایی و قیاسی جای می‌گیرند.

اما اگر بخواهیم به دقت منطقی سخن بگوییم باید تأکید کنیم آزمایشهای فکری اولاً و بالذات استدلال نیستند بلکه از سنخ رویدادها و فرایندها و فعالیتها هستند که ابتدائاً در ذهن ابداع‌کنندهٔ آزمایش شکل می‌گیرند و تنها هنگامی که در قالب کلمات و عبارات بیان می‌شوند قابلیت نقد و بررسی و ارزشیابی پیدا می‌کنند و می‌توان به آنها ارزش صدق (در تراز گزاره‌ها) یا خاصه‌ای نظیر اعتبار منطقی[1] یا عدم آن‌را نسبت داد و بنابراین آنها را به مثابه یک استدلال به کار گرفت.

در واقع آزمایشهای فکری نظیر آزمایشهای واقعی تنها از مجرای عرضه شدن در قالب نوعی استدلال در رد یا تأیید یک دیدگاه، خواه فلسفی و خواه علمی، کار مفید خود را به انجام می‌رسانند. نظریه‌ها یا دیدگاهها یا فرضیه‌های علمی و فلسفی، برساخته‌های ذهنی هستند که برای شناسایی و توصیف واقعیت تولید شده‌اند و صدق و کذب برمی‌دارند و بنابراین هویات زبانی هستند. آزمایشها، اعم از واقعی و فکری، آنگاه در قالب عبارات زبانی بیان می‌شوند، به صورت مقدمات (صغری) در استدلالهای له یا علیه نظریه‌ها به کار می‌روند. یک مشاهده، که می‌تواند در قالب یک عبارت مشاهدتی بازگو شود، می‌تواند پیش‌بینی یا دعوی یا نظریه‌ها را تأیید یا ابطال کند. در مورد آزمایشهای فکری، ساختار آزمایش، به کسی که به این آزمایش می‌اندیشد (اعم از آنکه ابداع‌کننده آن باشد یا مخاطب آن) امکان می‌دهد تا گزاره‌هایی

→ Massey, 1991 Horowitz & G. Massey (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage MD: Rowman and Littlefield, 1991.

1. validity

احیاناً غیرمشاهدتی را دربارهٔ نظریه‌های مورد نظر صادق یا کاذب به شمار آورد.

اما این رأی که آزمایشهای فکری استدلال هستند مورد توجه همهٔ نویسندگان نیست. به عنوان مثال گروهی از فلاسفه علم نظیر ارنست ماخ (۱۹۷۶)[1] و نانسی نرسسیان (۱۹۹۲)[2] معتقدند که آزمایشهای فکری نوعی مدل ذهنی از داده‌های تجربی تولید می‌کنند که در واقع نوعی شبیه‌سازی واقعیت است. به عبارت دیگر این فلاسفه از یک‌سو آزمایشهای فکری را دارای منزلت مابعد تجربی به شمار می‌آورند و بنابراین با نظر امثال کویره و براون که آنها را متکی به شهودهای پیشینی افلاطونی تلقی می‌کنند موافق نیستند. از سوی دیگر این فلاسفه به استفادهٔ استدلالی از آزمایشهای فکری توجه ندارند بلکه عمدتاً نظرشان معطوف به فرایند ایجاد مدلهای ذهنی است. ماخ در یک بند مشهور از کتاب **معرفت و خطا** می‌نویسد: «آزمایشهای فکری کار خود را با ارائهٔ تصاویر و نمایه‌هایی از حوزهٔ تازه‌ای که در دست بررسی است به انجام می‌رسانند. این تصاویر ترکیبهای تازه‌ای از همان داده‌ها و اطلاعات موجودند.»[3]

اظهار نظر ماخ این پرسش تازه را مطرح می‌سازد که آیا آزمایشهای فکری با مدلها و تمثیلها یکسان هستند یا با آنها تفاوت دارند؟ واژهٔ مدل به معانی متفاوتی به کار می‌رود. مثالهای ذیل برخی از این کاربردها را نشان می‌دهد:

X. مجلس شورای ملی از روی مدل مجالس اروپایی ساخته شد.

X. مدل جغرافیایی کرهٔ زمین در مدارس برای آموزش به کار می‌رود.

---

1. Ernst Mach, *Knowledge and Error*, Dordrecht: Reidel, 1976.

2. Nancy Nersessian, «How Do Scientists Think? Capturing the Dynamics of Conceptual Change in Science», in R. Giere (ed.) *Cognitive Models in Science*, University of Minnesota Press, 1992.

۳. ماخ، ص ۱۶۹ و ۱۸۲.

X. گران‌ترین مدل اتومبیل بنز در نمایشگاه به نمایش درآمد.

X. بعضیها از راه مدل عکاسی یا نقاشی شدن زندگی می‌کنند.

X. از این مدل زندگی کردن خسته شده بود.

X. مدل انسانیت بود.

رم هره (۱۹۷۰)[1] مدلها را به دو گروه مدلهای شمایلی[2] و مدلهای جمله‌ای یا عبارتی[3] تقسیم می‌کند. مدلهای نوع دوم که مدلهای مفهومی[4] یا معنایی[5] نیز نامیده می‌شوند در قالب عبارات و جملات یا نمادهای ریاضی و منطقی بیان می‌شوند. این مدلها در علوم و در بررسی پدیدارها و هستارهایی که بخصوص در قلمرو اجسام یا سیستمهای بسیار بزرگ یا بسیار خرد (نظیر کهکشانها یا سیستمهای آب و هوایی یا اجزای سازندهٔ هستهٔ اتم) قرار دارند نقش اصلی را بازی می‌کنند. از این مدلها همچنین در مباحث نظری محض بهره گرفته می‌شود. باکمک این نوع مدلها می‌توان به یک مجموعه معادلات ریاضی دست یافت که رفتار سیستمها (خواه از حیث تأثیر نیروها خواه از جهت مبادلهٔ انرژی) را به صورت کمّی بیان می‌کنند.

از مدلهای شمایلی عمدتاً در قلمرو اجسام با اندازهٔ متوسط[6] که موقتاً مشاهده‌پذیر نیستند بهره گرفته می‌شود. برای هر مدل شمایلی یک منبع[7] و یک موضوع[8] در نظر گرفته می‌شود. A مدلِ شمایلی B است اگر سه رابطهٔ ذیل میان آن دو موجود باشد:

۱. تشابه مثبت: نوعی تشابه (از حیث و جهتی معین) میان A و B برقرار است؛

۲. تشابه منفی: نوعی عدم تشابه میان A و B برقرار است؛

---

1. Rom Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, London: Macmillan, 1970.

2. iconic 3. sentential 4. conceptual

5. semantic 6. medium–sized objects 7. source

8. subject

۳. تشابه لااقتضاء: وجه مشابهتی میان A و B برقرار است که هنوز کشف نشده است.

مدلهای شمایلی برحسب یکسان بودن یا یکسان نبودن موضوع و منبع به مدلهای همریخت[1] و مدلهای غیرهمریخت[2] تقسیم می‌شوند. ماکتهای بدن آدمی که در آموزش به دانشجویان پزشکی استفاده می‌شود، یا نمونه‌های کوچک ماشینها از این نوع مدل‌اند. مدل حالت جامد ماده که به صورت مکعبهایی با اضلاع فنری پیشنهاد شد یا مدل سیستمهای الکتریکی نوسان‌کننده (نظیر مدارهای حاوی سلف و خازن) به صورت سیستمهایی متشکل از فنر و وزنه از نوع مدل غیرهمریخت است.

مدلهای همریخت خود به سه گروه کلی مدلهای به مقیاس[3] و مدلهای با شباهت تقریبی[4] و مدلهای کمّی[5] تقسیم می‌شوند. مدلهای به مقیاس از حیث اندازه با موضوع تفاوت دارند. مدلهای با شباهت تقریبی به دو صورتِ (نزدیک به هم) مدلهای ایده‌آل و مدلهای انتزاعی ظاهر می‌شوند (نظیر مانکن ایده‌آل که اندازه‌های ایده‌آل بدن را نمایش می‌دهد یا دانشجوی ایده‌آل که مشخصه‌های یک دانشجوی آرمانی را ممثل می‌کند و یا مدل گازهای ایده‌آل) و مدلهای کمّی نظیر مدل خانواده متوسط (خانواده آماری) جنبه‌هایی از موضوع مورد نظر را اندازه‌پذیر می‌کنند.

از مدلها، در معنای عام کلمه شامل مدلهای جمله‌ای و شمایلی، به منظور آموزش، تبیین نحوه وقوع فرایندها، تفسیر و توضیح و توصیف، و برقراری رابطه میان نظریه و تجربه استفاده به عمل می‌آید اما باید دید که آیا آزمایشهای فکری نیز از سنخ مدلها هستند یا آنکه هستارهای ذهنی متفاوتی به شمار می‌آیند.

---

1. homograph
2. non−homograph
3. teleiomorphic
4. teleiomorphic
5. metriomorph

واقعیت این است که اگر آزمایشهای فکری آن‌گونه که ماخ و احیاناً نرسسیان طلب می‌کنند، مدلهای ذهنی به شمار آورده شوند در آن صورت صبغه سوبژکتیو آنها بیش از آن خواهد بود که بتوانند به نحو عینی و ابژکتیو کمک کار دانشمندان یا فلاسفه واقع شوند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد نظریهٔ ماخ عمدتاً ناظر به رویدادهایی است که در ذهن فردی روی می‌دهد که به آزمایش فکری می‌اندیشد. اما این نظریه فاقد این جنبهٔ تجویزی و مهم در خصوص آزمایشهای فکری است که بیان می‌دارد آیا استدلالی که مقدماتش از آزمایش فکری اخذ می‌شود، نتیجهٔ مورد نظر را موجّه می‌کند یا نه. توجه داشته باشید که پاسخ این پرسش مستقل از رویدادهایی است که در ذهن فرد رخ می‌دهد. به بیان دیگر در اینجا نیز باید به تفکیکی که کانت میان محتوای عینی یک اندیشه و فرایند روانی اندیشیدن قائل شد، توجه کرد. اینکه این استدلال استدلالی موجّه است یا نه مستقل از آن است که فرایند روانی اندیشیدن به صورت مدل ذهنی ظهور می‌یابد یا به شیوه‌ای دیگر.

اما ارتباط آزمایشهای فکری با مدل به معانی مورد استناد رم هَره نیازمند نگاهی دقیق‌تر به ساختار این قبیل آزمایشهاست و تا پیش از انجام این بررسی نمی‌توان برای این پرسش پاسخ مناسبی ارائه داد. به عنوان مثال اگر هم مدلها (در تعبیر هره) و هم آزمایشهای فکری نوعی استدلال به شمار آورده شوند آن‌گاه شاید بتوان میان آنها نوعی ارتباط برقرار ساخت. اما چنان‌که اشاره شد همهٔ فیلسوفان علم با این نکته که آزمایشهای فکری در همهٔ موارد استدلال محسوب می‌شوند موافق نیستند. به عنوان نمونه رابرت براون با ذکر برخی نمونه‌های برجسته در تأیید رهیافت افلاطونی خود به نحوهٔ کارکرد آزمایشهای فکری مدعی است که آزمایشهای فکری را باید در یک تقسیم‌بندی دقیق‌تر به دو گروه «سازنده» و «مخرب» قسمت کرد. آزمایشهای فکری مخرب یک نظریه را تخریب می‌کنند یا لااقل تهدیدی جدی برای آن مطرح می‌سازند.[۱]

---

۱. براون، ۱۹۹۱، ص ۳۴.

آزمایشهای فکری سازنده به زعم براون خود به دو دسته «حدسی»[1] و «قطعی»[2] تقسیم می‌شوند. آزمایش فکری قطعی نوعی استدلال مستقیم است و آزمایش فکری حدسی، موقعیتی برای گمانه‌زنی برای حمایت از نظریه فراهم می‌آورد. براون مدعی است که بسیاری از آزمایشهای فکری نظیر آزمایش فکری گالیله واجد هر دو جنبه سازندگی (به نفع نظریهٔ جدید) و تخریب (نظریهٔ قدیمی) هستند. اما او تأکید می‌کند که جنبهٔ سازنده نظریهٔ گالیله را نمی‌توان یک استدلال به شمار آورد: «آیا می‌توانیم نظریهٔ گالیله را از مقدمات تخریبگر آزمایش فکری او که نظیر نوعی برهان خلفِ تصویری عمل می‌کند، استنتاج کنیم؟ به یک اعتبار، پاسخ مثبت است زیرا می‌توان هر نتیجه‌ای را از دو مقدمه متناقض استنتاج کرد. اما این نحوهٔ استنتاج چنگی به دل نمی‌زند. از این گذشته هر چه را که از دو مقدمه متناقض استنتاج کنیم خود بلافاصله در معرض تردید قرار خواهد گرفت زیرا باور ما به این مقدمات به درستی سست شده است.»[3]

اما این بیان براون از نحوهٔ تثبیت نظریهٔ گالیله به وسیلهٔ آزمایش فکری پیشنهادی او دقیق نیست. آنچه را که عملاً در این میان واقع شده می‌توان این‌گونه توضیح داد. ما از نظریهٔ ارسطو دایر بر اینکه اجسام سنگین‌تر سریع‌تر از اجسام سبک‌تر به زمین سقوط می‌کنند (A)، یک تناقض استخراج می‌کنیم و برمبنای آن نتیجه می‌گیریم که A~. اما آنچه که در بخش سازندهٔ آزمایش فکری رخ می‌دهد این است که ما نظریهٔ گالیله (G) را استنتاج می‌کنیم، اما نه بر مبنای A یا تناقضی که از آن استخراج کرده‌ایم (زیر این امر همان‌طور که براون به درستی متذکر شده، سازگار نیست)، بلکه آن‌را بر مبنای A~ استنتاج می‌کنیم: زیرا فرض کنید B عبارت باشد از این نظریه که می‌گوید

1. conjectural   2. conclusive

۳. براون، ۱۹۹۱، الف، ص ۷۸، ۱۹۹۱، ب، ص ۱۲۵.

اجسام سنگین کندتر از اجسام سبک سقوط می‌کنند. از اینجا بلافاصله با کمک عطف ($\sim A \ \& \ \sim B$) می‌توان G را نتیجه گرفت یعنی نتیجه گرفت که سرعت سقوط اجسام مستقل از وزن آنهاست. و چون روشن است که هم B و هم A~ در بخش منفی استدلال گالیله تثبیت می‌شوند، همین‌که برهان خلف کامل شود، G تثبیت می‌شود. به این ترتیب هیچ چیز نمی‌تواند مانع از آن شود که به آزمایش فکری گالیله به چشم یک استدلال بی‌ضرر نظر کنیم. در عین حال هیچ جنبه‌ای (آن‌گونه که افلاطونی‌مسلکان مدعی‌اند) در بخش مثبت این آزمایش نیز ما را به ارائهٔ تبیینی برحسب نوعی درک و فهم پیشینی و غیرتجربی از کلیات الزام نمی‌کند.

اگر آزمایشهای فکری می‌باید در قالب یک استدلال مطرح شوند، آن‌گاه می‌توان این پرسش تازه را مطرح ساخت: آیا همهٔ انواع مختلف آزمایشهای فکری در چارچوب استدلالی واحدی جای می‌گیرند و برای بیان زبانی آنها نوعی صورت منطقی یکسان وجود دارد یا آنکه در مورد هر آزمایش فکری باید از صورت منطقی متفاوتی بهره گرفت؟ فیلسوفان علم در این زمینهٔ آراء مختلفی ابراز کرده‌اند.

به عنوان مثال رانلد لیمن (۱۹۹۱)[۱] معتقد است آزمایشهای فکری در حوزهٔ علوم تجربی دارای ساختار واحدی به شکل ذیل هستند:

$$\Diamond \exists x(Tx) \& P_1 \& P_2 \& \ldots \& P_n \Rightarrow Q$$

"$\Diamond \exists x(Tx)$" به این معناست که یک ترتیبِ آزمایشگاهی[۲] از نوعی که در آزمایش فکری مورد نظر توصیف شده موجود است، $P_1 \& P_2 \& \ldots \& P_n$ عبارتند از اصول یا قوانینی که باور بر آن است که صادق‌اند، و Q مدعا یا

---

1. Ronald Laymon, «Thought Experiments of Stevin, Mach and Gouy: Thought Experiments as Ideal Limits and as Semantic Domains», in *Thought Experiments in Science and Philosophy*, edited by T. Horowitz & G. Massey, 1991.
2. set−up

نظری است که می‌باید به وسیلهٔ آزمایش فکری تثبیت شود. به عقیدهٔ لیمن، استدلال مورد نظر در هر آزمایش فکری معمولاً با استفاده از یک برهان خلف از طریق Q به انجام می‌رسد. به این معنی که نشان داده می‌شود، نظریهٔ T نادرست است.

روی سورنسن (۱۹۹۲)[1] به پیروی از مقالهٔ مشهور تامس کوهن (۱۹۷۷)[2] معتقد است که آزمایشهای فکری نوعی پارادوکس هستند (یعنی مجموعه‌ای از جملات که به تنهایی قابل قبول‌اند اما مجموعاً ناسازگارند). سورنسن دو صورت کلی برای این پارادوکسها معرفی می‌کند (۱۹۹۲، فصل ۶) و نوع اول راکه در ذیل آمده «ابطالگر ضرورت»[3] نام می‌نهد:

(I) S

(ii) $S \supset \Box I$

(iii) $I \,\&\, C \;\Box\!\!\rightarrow W$

(iv) $\sim \Diamond W$

(v) $\Diamond C$

در روابط فوق علامت □ بیانگر ضرورت منطقی و علامت ◇ بیانگر امکان منطقی است. S گزاره‌ای است که منبع بحث[4] در قلمرو منطق موجهات را فراهم می‌آورد. S می‌تواند نمایندهٔ گزاره‌های بیانگر قوانین، تعاریف، قضایای مربوط به آزمون نظریه‌ها، دعاوی مربوط به امکان‌پذیر بودن امور، دعاوی مربوط به اعتبار استدلالها، و نیز نظریه‌ها (در کلی‌ترین معنای این مفهوم) باشد.

عبارت دوم در روابط بالا اصطلاحاً «استخراج‌کننده وضع و حال

---

1. Roy Sorensen, *Thought Experiments*, OUP, 1992.
2. Thomas Kuhn, «A Function for Thought Experiments», in *The Essential Tensions*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.
3. necessity refuter
4. source

ضروری در منطق موجهات»[1] نامیده می‌شود و نقش آن عبارت است از استخراج نتایج و لوازم منطقی I[2] از قضیهٔ S.

در عبارت سوم C نمایندهٔ محتوای آزمایش فکری است.[3] عبارت سوم به صورت یک قضیهٔ شرطی فرضی[4] قرائت می‌شود. قضیهٔ شرطی فرضی قضیه‌ای است که به صورت «اگر... آن‌گاه...» بیان می‌دارد در شرایط فرضی (اما ممکن‌الوقوع) اگر حالت خاصی پیش می‌آمد چه نتیجه‌ای بر آن مترتب می‌شد. مثلاً: «اگر این فلز طلا می‌بود در تیزاب سلطانی حل می‌شد». بر این اساس سومین عبارت در روابط فوق بیان می‌دارد که اگر I و C برقرار بودند، آن‌گاه W حاصل می‌شد. به عبارت دیگر این قضیه می‌گوید تالی‌ای که از عطف مورد تحت بررسی و شرایط توصیف‌شده به وسیلهٔ آزمایش فکری به وجود آمده، نتیجه‌ای غریب و دور از ذهن[5] به بار می‌آورد.

عبارت چهارم در روابط بالا بیانگر غیرممکن بودن نتیجه دور از ذهن در رابطهٔ سوم است.

عبارت پنجم بیان می‌دارد که محتوای آزمایش فکری امکان‌پذیر و ممکن‌الحصول است.

از آنجاکه عبارات ۱ تا ۵ نمی‌توانند همگی با هم درست باشند، لااقل یکی از آنها را باید رد کرد. سوزنسن معتقد است که در اغلب مواردی که یک آزمایش فکری در این قالب مطرح می‌شود از آن برای ابطال قضیهٔ S استفاده به عمل می‌آید. اما در مواردی نیز احیاناً برای حفظ سازگاری ممکن است S حفظ شود و درعوض یکی از قضایای ۲ تا ۵ رد شود.

نکتهٔ مهم در خصوص ساختار پیشنهادی در روابط بالا آن است که رابطهٔ دوم که در قالب عبارات منطق موجهات بیان شده، می‌تواند بیانگر یک وضع و حال فیزیکی ضروری یا یک مورد اخلاقی لازم‌الاتباع باشد.

---

1. necessity extractor
2. implications
3. content of the thought experiment
4. subjunctive conditional
5. weird

سورنسن برای دومین نوع پارادوکسی که به اعتقاد او به وسیلهٔ آزمایشهای فکری مطرح می‌شود، نام «ابطالگر امکان عام»[1] را انتخاب کرده است. ساختار این پارادوکس که صورت ضعیف‌تری از پارادوکس اول به شمار می‌آید چنین است:

(i) S

(ii) $S \supset \Diamond I$

(iii) $I \& C \Box\!\!\rightarrow W$

(iv) $\sim \Diamond W$

(v) $\Diamond I \supset \Diamond (I\&C)$

عبارت دوم در روابط بالا «استخراج‌کنندهٔ وضع و حال امکانی»[2] نام دارد و وظیفهٔ آن تعیین نتایج یا لوازم امکانی قضیه X است. عبارت پنجم نیز بیان می‌دارد که قضیه‌ای که در رابطهٔ دوم به دست آمده در صورتی صادق است که با محتوای آزمایش فکری سازگار باشد.

الگوهای پیشنهادی سورنسن در مورد برخی از نمونه‌های آزمایشهای فکری نظیر مورد «همزاد زمین» به خوبی عمل می‌کند. اما در موارد دیگر می‌باید تلاش و ابتکار زیادی به خرج داد تا ساختار آزمایشهای فکری را با این الگوها منطبق ساخت. اما الگوهای سورنسن با محدودیت دیگری نیز روبرو هستند. مقدم عبارت دوم در الگوهای فوق همان قضیه اول این الگوهاست. در عین حال نتیجهٔ این عبارت نیز در واقع صورت دیگری از همان قضیهٔ اول است. به این ترتیب عبارت دوم در الگوهای فوق صورت پیش پاافتاده $P \supset P$ را به خود می‌گیرد.

به عنوان مثال به نحوهٔ بازسازی سورنسن از آزمایش فکری گتیه توجه کنید (ص ۱۷۹). آزمایش فکری گتیه برای رد این ادعا مطرح شده بود که معرفت معادل است با باور صادق موجّه:

1. possibility refuter

2. possibility extractor

۱. تعریف معرفت عبارت است از باور صادق موجّه.

۲. اگر معرفت باور صادق موجّه باشد، در آن صورت ضرورتاً، اگر فردی دارای باور صادق موجّه P باشد، آن‌گاه او به P معرفت دارد.

۳. اگر همهٔ کسانی که به P باور صادق موجّه دارند دارای معرفت بـه آن باشند و پرویز به نحو موجّه، اما بر اساس دلایل نـادرست، در ایـن بـاور بـر صواب باشد، آن‌گاه پرویز برحسب تصادف به P معرفت (علم) دارد.

۴. اما معرفت داشتن بـه چـیزی بـرحسب شـانس و تـصادف (بـا تـوجه به تعریف دقیق معرفت) غیرممکن است.

۵. برای پرویز این امکان وجود دارد که به نحو موجّه (اما بر اساس دلایل نادرست) در باور خود بر صواب باشد.

با نگاهی به استدلال بازسازی‌شدهٔ فوق می‌توان دریـافت کـه گـزارهٔ (۲) واقعاً هیچ کاری انجام نمی‌دهد و همان قضیهٔ (۱) می‌توانـد جـای نـخستین قضیه در عطف مقدم قضیه (۳) را بگیرد. قضیهٔ (۲) از یک حـیث دیگـر نـیز ناتوان به نظر می‌رسد زیرا به یک همانگویی یا نوعی تعریف بیشتر شبیه است تا بیان اطلاعی تازه.

به طور خلاصه می‌توان گفت که در الگوی پیشنهادی سورنسن قضیه (ii) که به صورت I □ ⊃S نمایش داده شده در صورتی کاذب است که تـالی آن، یعنی I □، کاذب باشد و مقدم آن صادق. اما تالی این قضیه مـعادل قـضیه S است. در این صورت قضیه (ii) نمی‌تواند کـاذب بـاشد و ایـن امـر مـوجب می‌شود که به یک همانگویی بدل شود و عملاً نقشی در الگـوی پـیشنهادی بازی نکند.

علی‌رغم نقصی که در رویکرد سورنسن به چشم می‌خورد، مـی‌توان بـا بازسازی آن با استفاده از قضایای شرطی خلاف واقع (یعنی قضایای شرطی با مقدم کاذب)[1] و اندکی تغییر در ساختار منطقی پـیشنهادی سـورنسن، از آن

1. counterfactual

برای بررسی نظریه‌ها استفاده به عمل آورد. مقدمتاً باید متذکر شد که میان قضایای شرطی خلاف واقع و قضایای شرطی فرضی تفاوتی وجود دارد که می‌باید در بحث از آزمایشهای فکری بدان توجه کرد. قضایای شرطی خلاف واقع، چنان‌که اشاره شد، قضایای شرطی فرضی‌ای هستند که مقدم آنها کاذب است (یعنی اوضاع و احوالی را بیان می‌کنند که واقعیت ندارد یا در عالم بالفعل و واقعی موجود نیست). در رویکرد اتخاذ شده در این مقاله، این نکته مفروض گرفته شده که آزمایشهای فکری، بیان‌کنندهٔ این نوع قضایای شرطی خلاف واقع هستند. یعنی قضایایی که به یک عالم ممکن، بجز عالم بالفعل کنونی ارجاع دارند. هر اندازه که این عالم به عالم بالفعل نزدیک‌تر باشد، موجّه کردن آزمایش فکری سهل‌تر خواهد بود.

در بررسی منطقی ساختار آزمایشهای فکری به اقتفای کواین از نوعی تحلیل که به اصطلاح مته به خشخاش نمی‌گذارد[1] بهره می‌گیریم و در عین حال به توصیهٔ کواین عمل می‌کنیم که می‌گوید زمانی که شخص در نظام باور خود با برخی امور خلاف و شواهد منفی[2] مواجه می‌شود یک اقدام مناسب اولیه برای رفع این مورد خلاف قاعده و غیرعادی آن است که از کوچک‌ترین مجموعه سازگار از باورهای خود شروع کند و به بازسازی نظام باور با استفاده از این هسته سازگار اصلی بپردازد.

اگر ساختار آزمایشهای فکری در قالب قضایای شرطی خلاف واقع قابل توضیح باشد در آن صورت باید توجه کنیم که یک شرطی خلاف واقع کاذب است اگر تالی آن با توجه به نزدیک‌ترین عوالم ممکن به عالم واقعی که قضیه در آنها مطرح می‌شود، نادرست باشد.

اگر آزمایش فکری صادق باشد در آن صورت می‌توان از نتایج آن برای ابطال یا تأیید یک نظریه معین بهره گرفت. اما امکانی که ما در مورد شرایط

---

1. shallow analysis
2. anomalies

پیشنهادی در آزمایش فکری در نظر می‌گیریم یک امکان نسبی است: یعنی تحقق‌پذیر بودن آزمایش فکری با توجه به یا نسبت به صدق برخی از مفروضاتی است که معمولاً به نحو صریح بازگو نمی‌شود و در زمرهٔ معرفت پیشینی گوینده و مخاطبان به شمار می‌آید.

با این مقدمات می‌توان صورت منطقی آزمایشهای فکری را این‌گونه نمایش داد:

(i) T

(ii) $T \supset (C \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} W)$

(iii) $C \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim W$

(iv) $\sim \Diamond C$

در روابط بالا T نمایندهٔ فرضیه یا نظریه‌ای است که می‌خواهیم با کمک آزمایش فکری مورد نقضی برای آن بیابیم. C نمایندهٔ محتوای آزمایش فکری، و W نماینده نتیجه‌ای است که قرار است به صورت نمونه نقض برای T عمل کند. بر این اساس می‌توان ساختار فوق را به صورت ذیل تنظیم کرد تا صورت استدلال نقضی مشخص‌تری را به خود بگیرد:

(i) $\Diamond C$

(ii) $T \supset (C \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} W)$

(iii) $C \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim W$

(iv) $\sim T$

چنان‌که پیشتر اشاره شد آزمایشهای فکری در بردارنده یک مجموعه از گزاره‌ها هستند که هر کدام به تنهایی امکان‌پذیر و قابل قبول‌اند اما بر روی هم ناسازگارند. این جنبه سبب می‌شود تا مسألهٔ دوئم-کواین در مورد این آزمایشها پیش آید و این سؤال مطرح شود که کدام‌یک از اجزا مسأله را باید کنار گذارد. مسألهٔ دوئم-کواین البته در مورد آزمایشهای متعارف نیز برقرار است. اما در مورد آزمایشهای فکری به دلیل وجود عملگرهای منطق

موجهات و به دلیل اینکه بحث در فضای این منطق انجام می‌شود، مسأله پیچیده‌تر است.

در مورد آزمایشهای متعارف صورت منطقی مسأله را می‌توان این‌گونه نمایش داد:

$\{T, T\supset(I\supset O), I, O\}$

اعضای این مجموعه به ترتیب عبارتند از: T = فرضیه تحت بررسی، یعنی قضیه یا گزاره‌ای که پیش‌بینی فرضیه یا نظریه را با برخی شرایط اولیه مرتبط می‌سازد، عبارت سوم = I می‌گوید که شرایط اولیه مورد بحث محقق شده‌اند. در عمل I شامل اعضا و اجزاء بسیار زیادی است و گزاره‌های مربوط به دستگاهها، و یا فرضیه‌های کمکی و... را نیز در بر می‌گیرد. عبارت آخر یعنی O نیز گزاره‌ای است که پیش‌بینی را بیان می‌کند. تز دوئم-کواین در اینجا بیان می‌دارد که زمانی که نتیجهٔ تجربه خلاف انتظار از کار درآید یکی از اجزاء می‌باید تغییر یابد. بنابراین چهار حالت پیش می‌آید:

(A)
$$\frac{T\supset(I\supset O) \quad I \quad \sim O}{\sim T}$$

(B)
$$\frac{T \quad I \quad T\supset(I\supset O)}{\sim(\sim O)}$$

(C)
$$\frac{T \quad I \quad \sim O}{\sim T\supset(I\supset O)}$$

(D)
$$\frac{T \quad T\supset(I\supset O) \quad \sim O}{\sim I}$$

به این ترتیب یک آزمایش واقعی نظیر یک چهاروجهی غیرمتقارن است. اینکه کدام‌یک از این چهار حالت انتخاب شود، چنان‌که دوئم می‌گوید به ذوق سلیم[1] دانشمند بستگی دارد.

به عنوان مثال در اواخر قرن هجدهم طرفداران نظریهٔ فلوژیستون معتقد

1. bon sens

بودند که اجسام در هنگام سوختن از خود فلوژیستون بیرون می‌دهند (T). اما وقتی چند قطعه ذغال سنگ وزن شد و سپس سوزانده شد (I)، روشن شد که وزن خاکستر بر جای مانده بیشتر از وزن ذغال سنگ اولیه بوده است (O~). در اینجا می‌توان نظریه را کنار گذارد. کاری که لاوازیه انجام داد. یا آنکه با یکی از سه شیوهٔ ذیل از نظریه دفاع کرد: اینکه ادعا شود ذغال سنگ واقعاً نسوخته است (C)، یا آنکه ادعا شود توزین بقایا به خوبی انجام نشده (D)، یا آنکه استنتاجی که از پیش‌بینی آزمایش صورت گرفته نادرست است (B). طرفداران نظریه به این مانور متوسل شدند و مدعی شدند که فلوژیستون دارای وزن منفی است بنابراین نتیجهٔ آزمایش مطابق پیش‌بینی نظریه بوده است.

مسألهٔ کل‌گرایی یا هولیسم و تز دوئم-کواین چنان‌که اشاره شد در مورد آزمایشهای فکری نیز برقرار است. در مورد این قبیل آزمایشها می‌توان مسألهٔ دوئم-کواین را با استفاده از صورتبندی ذیل نمایش داد:

$\{T, T \supset (C \,\Box\!\!\rightarrow W), \ \Diamond C, (C \,\Box\!\!\rightarrow \sim W)\}$

به عبارت دیگر می‌توان آزمایش فکری را به صورت یک مجموعه از گزاره‌ها نمایش داد که به تنهایی قابل قبول‌اند اما بر روی هم ناسازگارند. در این حال برای رفع مشکل باید یکی از مقدمات را کنار گذارد، یعنی:

(α) $\Diamond C$
$T \supset (C \,\Box\!\!\rightarrow W)$
$C \,\Box\!\!\rightarrow \sim W$
―――――
$\sim T$

(β) T
$\Diamond C$
$T \supset (C \,\Box\!\!\rightarrow W)$
―――――
$\sim (C \,\Box\!\!\rightarrow \sim W)$

(χ) T
$\Diamond C$
$C \,\Box\!\!\rightarrow \sim W$
―――――
$\sim T \supset (C \,\Box\!\!\rightarrow W)$

(δ) T
$T \supset (C \,\Box\!\!\rightarrow W)$
$C \,\Box\!\!\rightarrow \sim W$
―――――
$\sim \Diamond C$

به عنوان مثال، آزمایش فکری گالیله را در نظر بگیرید:

۱. یک گلوله توپ و یک گلولهٔ تفنگ به یکدیگر متصل شده‌اند.

۲. اگر سرعت یک جسم سقوط کننده متناسب با وزن آن باشد، در آن صورت اگر یک گلولهٔ توپ به یک گلولهٔ تفنگ متصل می‌شد، مجموعه هم با سرعت کمتر و هم با سرعت بیشتری از یک گلولهٔ توپ تک سقوط می‌کرد.

۳. اگر یک گلولهٔ توپ به یک گلولهٔ تفنگ متصل می‌شد، با سرعت کمتر و بیشتر از یک گلولهٔ توپ تک سقوط نمی‌کرد.

---

۴. سرعت اجسام سقوط کننده متناسب با وزن آنها نیست.

آزمایشهای فکری برخلاف آزمایشهای متعارف به دلیل آنکه در چارچوب جهانهای ممکن و منطق موجهات مطرح می‌شوند، به سادگی قابل ارزیابی نیستند و نمی‌توان نادرست بودن یکی از مقدمات چهارگانه را به نحو سرراست تعیین کرد. برای ارزیابی دعاوی مربوط به منطق موجهات سه راه عمده وجود دارد که عبارتند از: استفاده از شهود، بهره‌گیری از استدلال مشهور دکارت: یعنی آنچه که قابل تصور است، امکان‌پذیر است، و استفاده از دو معیار موسوم به وضع و مقرر کردن[1] و فضاسازی و ایجاد شرایط مناسب[2].

الف. شهود

مقصود از شهود، چنان‌که در مقالهٔ شهود در همین مجموعه توضیح داده شده، معنای مورد نظر عرفا، یا معنای مورد نظر افلاطون نیست. بلکه حدسها و فرضهایی است که افراد بدون رَویّت و تأمل یا آموزش بدانها دست می‌یابند و از آنها به مثابه مبنای اولیه و موقت برای بنیاد کردن استدلالها بهره می‌گیرند. برخی از شهود دفاع می‌کنند به این اعتبار که ما در جریان تطور به منظور افزایش شانس بقای خود، توانایی مناسبی برای حدس و فهم بدون روّیت به دست آورده‌ایم. این نکته درست است اما در مورد شهودهایی که در

1. stipulation
2. accomodation

خصوص نکات نظری بسیار پیچیده به انجام می‌رسد کمتر صدق می‌کند و عمدتاً در مورد شهودهای مربوط به وضع و حال عادی زندگی صادق است. برخی نیز به شهود به عنوان داده‌های غیرتجربی، به منزلهٔ مقدماتی که برای تبیین مناسب‌اند[1]، نظر می‌کنند. اما از آنجا که در بسیاری موارد می‌باید برای شریک کردن دیگران در شهود خود استدلال کرد، بنابراین شهودها همواره نمی‌توانند نقش داده را بازی کنند. اما از شهود به توضیحی که پس از این می‌آید می‌توان با رعایت شرایطی در هنگام استفاده از آزمایشهای فکری، بهره گرفت.

ب. تصورپذیری

نکتهٔ مورد نظر دکارت را می‌توان در قالب صوری بدین‌گونه نشان داد:

$\Diamond P$ اگر و فقط اگر P قابل تصور باشد.

البته توانایی بر تصور امور با تواناییهای معرفتی افراد ارتباط دارد. مثلاً قدما بسیاری از اموری را که اکنونیان می‌توانند تصور کنند، نمی‌توانستند تصور کنند. برخی از نویسندگان از تصورپذیری به صورت آماری دفاع می‌کنند. سورنسن می‌گوید تصورپذیری و امکان با یک قانون آماری به یکدیگر مربوط‌اند (۱۹۹۲، ص ۴۱). بروکس می‌گوید آنچه که قابل تصور نیست احتمالاً امکان‌پذیر نیست (۱۹۹۴، ص ۸۰).[2] اما این رهیافت چندان کمک‌کار نیست زیرا در بسیاری از آزمایشهای فکری با امور و رویدادهای غیرآماری سر و کار داریم. در بحث از آزمایشهای فکری و امکان‌پذیر بودن آنها نکتهٔ مهمی که باید بدان توجه داشت آن است که مقولات مربوط به منطق موجهات مرزهای چندان مشخص و روشنی ندارند و نظیر دیگر پاره‌های

1. explananda

2. D. H. M. Brooks, «The Method of Thought Experiments», *Metaphilosophy*, 25, 1994, pp. 71–83.

معرفت، مرزهای کنونی آنها نیز علی‌الدوام در حال تغییر است. ضرورت متافیزیکی و ضرورت منطقی و ضرورت معرفت‌شناسانه مفاهیمی هستند که مرزهایشان مستمراً تغییر می‌یابد. معنای این امر آن است که در بحث دربارهٔ میزان موجّه بودن مقدمات استدلالی که با استفاده از آزمایش فکری تنظیم می‌شود، می‌باید استدلال را نسبت به یک مجموعه از قضایاکه معرفت پیشینی مورد نظر را در ارتباط با آزمایش فکری تشکیل می‌دهد، مورد سنجش قرار داد. در واقع وقتی می‌گوییم گزارهٔ P امکان‌پذیر یا ممکن‌التحقق است، آن‌را نسبت به یک مجموعه S از گزاره‌ها، که معرفت پیشینی خاص ما را تشکیل می‌دهند، بیان می‌کنیم. به عنوان مثال اگر S معرفت ارسطوییان باشد، گزارهٔ «ارسال قمر مصنوعی به دور زمین امکان‌پذیر است» کاذب خواهد بود. اما اگر S معرفت نیوتنی باشد، این گزاره در قبال آن صادق خواهد بود.

اما ارزیابی گزارهٔ P نسبت به یک مجموعه از گزاره‌ها نظیر S به معنای نسبی‌گرایی مذموم معرفتی نیست. بلکه در اینجا نیز می‌توان نظیر دیگر حوزه‌های معرفتی که با گزاره‌های غیرمختص به منطق موجهات (یعنی گزاره‌های بیانگر امکان و ضرورت) سر و کار داریم، به فهم مشترک دست یابیم.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که امکان یک گزاره نظیر P یا یک آزمایش فکری را باید نسبت به‌کدام مجموعه از گزاره‌ها مورد سنجش قرار داد. در اینجا از دو مفهوم «وضع و مقرر کردن» و «فضاسازی و ایجاد شرایط مناسب» مدد می‌گیریم. وضع کردن و مقرر کردن بدین معناست که شرایطی را که می‌خواهیم به وسیلهٔ آزمایش فکری توصیف کنیم با استفاده از یک مجموعه مفروضات و گزاره‌های اساسی اولیه وضع و مقرر می‌کنیم. اما این امر بدین معنا نیست که در این عالم همهٔ امور کاملاً دلبخواه و الله‌بختکی خواهند بود. در واقع هر مجموعه از مقدمات، ما را بالضروره ملزم به قبول

برخی نتایج می‌کند. این نکته‌ای است که نویسندگان داستانها و رمانها نیز به خوبی با آن آشنا هستند. نویسندگان به خوبی می‌دانند که پس از آنکه طرح اولیه داستان ریخته شد، داستان نوعی منطق درونی خاص خود را پیدا می‌کند، و شخصیتها کم و بیش به گونه‌ای مستقل از ارادهٔ نویسنده، در صحنه ظاهر می‌شوند و چنین نیست که نویسنده هر گونه که بخواهد بتواند میان آنها ارتباط برقرار سازد.

به عبارت دیگر اگر کسی گزارهٔ p را مقرر و وضع کند و در درون فضای C یکی از نتایجی که از p به دست می‌آید عبارت باشد از p آنگاه ضرورتاً q $(p \rightarrow \Box q)$ آن‌گاه اگر شخص نخواهد به این نتیجه تن بدهد و بخواهد نتیجه q~ را اختیار کند، در آن صورت بقیه چارچوب فضایی را که در نظر گرفته می‌باید بر اساس نتایجی که از $p \& \sim q$ به دست می‌آید تغییر دهد، و این کار بسیار پرهزینه و دشواری است.

دومین معیاری که در هنگام استفاده از آزمایشهای فکری می‌باید مد نظر قرار دارد فضاسازی مناسب است. در اختیار کردن یک فضای مناسب برای چارچوب معرفتی آزمایش فکری می‌باید مجموعه‌ای از گزاره‌ها را با دو شرط نزدیکی تا حد امکان به وضع و حال واقعی، و نیز انسجام و سازگاری درونی انتخاب کنیم. می‌توان این نکته را این‌گونه بیان کرد:

یک مجموعه از گزاره‌ها نظیر S، فضای مناسبی برای آزمایش فکری C فراهم می‌آورد اگر که ۱. C با S سازگار باشد، و ۲. اگر S_1 و S_2 هر دو با C سازگار باشند، در آن صورت S_1 فضای مناسب‌تری برای C فراهم می‌آورد اگر که به وضع و حال واقعی، که آن‌را با @ نشان می‌دهیم، نزدیک‌تر باشد.

نکتهٔ مهم دیگر آن است که معمولاً آزمایش فکری C از یک هستهٔ اصلی که عصاره آزمایش است تشکیل شده، اما این هستهٔ اصلی را مجموعه‌ای از فرضیه‌های کمکی و مفروضات اضافی $F_1, F_2, \ldots F_n$ تکمیل می‌کند.

بر این اساس می‌توان ویژگیهایی را برای آزمایشهای فکری موفق برشمرد:

۱. یک آزمایش فکری موفق است تنها اگر یک فضای مناسب S برای $(C\& F_1 \& F_2 \& \ldots F_n)$ موجود باشد، و گزاره W~ نیز به S تعلق داشته باشد. W گزاره ناموجهی است که با فرض صحت نظریه T، از آزمایش فکری نتیجه می‌شود، اما در حالت عادی، آزمایش فکری نقیض آن یعنی W را نتیجه می‌دهد.

۲. یک آزمایش فکری موفق است، اگر و تنها اگر، بهترین فضای مناسب S برای $(C \& F_1 \& F_2 \& \ldots F_n)$ موجود باشد، و S حاوی W~ باشد، و S به اندازهٔ کافی به وضع و حال واقعی مربوط به آنچه T بیان می‌کند نزدیک باشد.

به عنوان مثال، غیرممکن بودن فرض حرکت با سرعت نور در آزمایش فکری اینشتاین علیه الکترودینامیک ماکسول، ربطی به هستهٔ اصلی آزمایش ندارد.

اینجا جا دارد، همان‌طور که پیشتر وعده داده شد، بار دیگر به مسألهٔ حمایت شهود از نظریه یا از آزمایش فکری، به عنوان یک بیّنه مؤید، بازگردیم. اما به این منظور مناسب است ابتدا، به نحو خلاصه، آنچه را که در فوق بیان شد بار دیگر یادآور شویم. در بحثهای قبل سه نکتهٔ اساسی ذیل مذکور افتاد:

۱. ارزیابی یک آزمایش فکری به دو امر بستگی دارد: اول، ارزیابی شرطی خلاف واقع $(C \Box\!\!\rightarrow W)$ تحت فرض صحت آزمایش فکری، که خود این امر بستگی دارد به وجود فضای مناسب S برای C. دوم، این سؤال که آیا بهترین فضا برای C شرطی خلاف واقع را مرتبط با نظریهٔ T باقی می‌گذارد یا نه و این امر را تا چه اندازه با موفقیت انجام می‌دهد.

۲. هم در آزمایشهای فکری و هم در شرطیهای خلاف واقع که در زندگی روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرند، معمولاً قضاوتها به نحو شهودی و بدون توجه زیاد به ایجاد فضای مناسب در خصوص صدق یا کذب شرطی خلاف

واقع صورت می‌پذیرد. این قضاوتها در اغلب موارد معتبر است، زیرا بر روی معرفت پیشینی مشترکی میان مخاطبان سوار است.

۳. نزدیکی به وضع و حال واقعی، یک نحوهٔ عمل متعارف و یک شرط مناسب است و تنها هنگامی از آن دور می‌شویم که نیاز داشته باشیم سازگاری و تلائم درونی فضای آزمایش فکری را محفوظ نگاه داریم.

به سه نکته بالا دو نکتهٔ دیگر می‌باید اضافه شود:

۴. هر چه C عجیب‌تر و غیرعادی‌تر باشد، ایجاد فضای مناسب برای آن دشوارتر است. آنچه از اینجا می‌توان دریافت آن است که همهٔ فضاسازیها یک نقطه شکست دارند که بالاتر از آن تلاش برای ایجاد فضای مناسب با شکست مواجه می‌شود. یعنی بیش از یک حد معین نمی‌توان بلندپروازی کرد و اندیشه‌های عجیب و شگفت‌انگیز را به عنوان آزمایش فکری یا عالم ممکن ارائه داد.

۵. هر چه شمار فرضیه‌ها و اصول کمکی کمتر باشد امکان فضای مناسب بیشتر است.

حال می‌توان با توجه به نکات فوق سه آموزهٔ ذیل را در مورد شهود و نحوهٔ بهره‌گیری از آن در آزمایشهای فکری بیان کرد:

۱. زمانی که به نحو شهودی دربارهٔ یک آزمایش فکری می‌اندیشیم، بسیار امکان دارد که مشکلات ایجاد فضای مناسب برای آن‌را دست کم بگیریم.

۲. وقتی دربارهٔ یک آزمایش فکری می‌اندیشیم، بسیار امکان دارد که میزان نزدیکی فضای مناسب را با وضع و حال واقعی به صورت نادرستی ارزیابی کنیم.

۳. زمانی که یک آزمایش فکری دارای فرضهای اضافی است، بسیار امکان دارد که از نقش برخی از این مفروضات در ایجاد فضای مناسب برای آزمایش فکری غفلت ورزیم.

این نکات سه گانهٔ نشان می‌دهد که باید دربارهٔ ارزش شهود به عنوان بیّنه

در ارزیابی آزمایشهای فکری جانب احتیاط را در پیش گیریم و انتظاری متواضعانه داشته باشیم.

بر اساس توضیحاتی که تا اینجا دربارهٔ آزمایشهای فکری ارائه شد می‌توان ساختار منطقی چند نمونه مشهور را به اختصار توضیح داد.

۱. مغز در خمره

نظریهٔ مورد نظر عبارت است از:

T: من دارای معرفت نسبت به جنبه‌های اصلی محیط پیرامون خود هستم.

ترازبندی و در صورت منطقی جای دادن:

این امکان وجود دارد که مغز من اکنون در یک خمره جای داشته باشد.

اگر من دارای معرفت نسبت به جنبه‌های اصلی محیط پیرامون خود باشم، در آن صورت (حتی) اگر مغز من درون یک خمره جای می‌داشت، اغلب باورهای من دربارهٔ محیط فیزیکی کنونی صادق می‌بود.

اگر مغز من اکنون درون یک خمره جای داشته باشد، اغلب باورهای من دربارهٔ محیط فیزیکی کنونی صادق نمی‌بود.

من دارای معرفت نسبت به جنبه‌های اصلی محیط پیرامون خود نیستم.

فضاسازی[1]

آزمایش فکری C: مغز من اکنون در خمره جای دارد. روشن است که فرضهای ضمنی دیگری نیز همراه با C وجود دارد که بیان نشده‌اند، از جمله:

F_1: رشته‌های عصبی مغز من چنان تحریک می‌شوند که گویی من دارای

1. accommodation

تجربه E هستم. (E عبارت است از تجربه‌هایی که در حال حاضر از محیط پیرامون خود دارم. نظیر اینکه در برابر یک کامپیوتر نشسته‌ام و کامپیوتر روی یک میز قرار دارد و...)

F_2: بر مبنای E، نمی‌توانم تشخیص دهم که آیا مغزی درون خمره هستم یا نه.

F_3: توهمی که برای من پدید آمده بسیار قدرتمند است به این معنی اگر قرار بود تصمیمات دیگری بگیرم، مثلاً دستم را بلند کنم، تجربهٔ دیگری نظیر E' برایم حاصل می‌شد.

F_4: تعبیه فریب‌آمیزی که ساخته شده به وسیلهٔ موجودات عادی و با وسایل معمول به انجام رسیده است. (به همین اعتبار این روایت از آزمایش با روایت دکارت تفاوت اساسی دارد).

۲. همزاد زمین

نظریهٔ مورد نظر

T: نوعی نظریهٔ روان‌شناسانه محدودنگر[1] است که در آن برای تعیین مصداق یا مرجع[2] مفاهیم، از توصیفات ذهنی برگرفته از مفاهیم ذهنی[3] استفاده می‌شود.

تنظیم صوری:

این امکان وجود دارد که همزادانی در یک سیاره همزاد زمین داشته باشیم.

اگر توصیفات ذهنی مصداق / مرجع را از طریق مفاهیم ذهنی تعیین می‌کند، در آن صورت اگر ما همزادانی در سیاره همزاد زمین داشته باشیم، آنان به آب با لفظ «آب» ارجاع می‌کنند.

---

1. narrow psychology
2. refernce / extension
3. intensions

اگر همزادانی در سیاره همزاد زمین داشته باشیم، آنان به آب با لفظ «آب» ارجاع نمی‌کنند.

توصیفات ذهنی مصداق / مرجع را از طریق مفاهیم ذهنی تعیین نمی‌کند.

فضاسازی:

C: ما دارای همزادانی در سیاره همزاد زمین هستیم.

این فرض دارای مفروضات دیگری بدین صورت است:

۱. همزادان ما از نظر مولکولی عیناً نظیر ما هستند.

۲. همزادان ما در منطقهٔ ایران در زمین همزاد یا در منطقهٔ مراکش در زمین همزاد... به مایعی که در رودخانه‌ها، شیرِ خانه‌ها و... است با [لفظ] «آب» ارجاع می‌کنند.

۳. ساختار مولکولی مایعی که در رودخانه‌های ... زمین همزاد وجود دارد XYZ است.

۴. در روی زمین XYZ موجود نیست.

۵. H2O # XYZ

و می‌توان فرضهای دیگری نیز اضافه کرد.

نکتهٔ حائز اهمیت آن است که این فرضها، برخلاف مثال قبلی فرضهای اضافی نیستند، بلکه در درون مفهوم همزاد زمین مندرج‌اند. بنابراین بخشی از C به شمار می‌آیند.

یک قاعدهٔ سمانتیکی می‌گوید اگر X با نام «A» نامیده می‌شود و مشابه Aهای شناخته شده است، در آن صورت X همان A است.

اما پاتنم می‌گوید که همزادهای زمینیان زبان دیگری دارند و عضو جامعهٔ زبانی زمینیان نیستند بنابراین «آب» را در شبکه زبانی دیگری به‌کار می‌برند. دیگر آنکه ساختار مولکولی آب و مایع روی سیاره همزاد زمین متفاوت است.

به پاتنم ایراد گرفته‌اند که اولاً در روی زمین انواع نمونه‌های آب وجود دارد. ثانیاً، اگر آب را به واسطهٔ ساختار مولکولی آن آب بدانیم، چنان‌که پاتنم در ابتدا مدعی بود، در آن صورت نظیر همان انتقادی که پاتنم به مردمی وارد می‌کند که در ۱۷۵۰ زندگی می‌کردند و XYZ را آب می‌نامیدند، به خود پاتنم نیز وارد است: در سالهای بعد ممکن است روشن شود که آنچه که نوع طبیعی آب تلقی می‌شود دارای دو ساختار H2O و XYZ است. یک نمونه واقعی در این خصوص مسألهٔ طبقه‌بندی اسیدهاست. لاوازیه و دالتن اسیدها را به صورت ترکیباتی در نظر می‌گرفتند که در هنگام حل شدن در آب مزه ترشی به وجود می‌آورند، رنگ کاغذ تورنسل را تغییر می‌دهند، و با بسیاری از فلزات ترکیب می‌شوند و هیدروژن به وجود می‌آورند و با بازها ترکیب می‌شوند و نمک تولید می‌کنند. لاوازیه ضمناً می‌پنداشت که اسیدها دارای اکسیژن هستند. در ۱۸۱۰ دیوی[1] اسید کلریدریک HCL را کشف کرد که دارای اکسیژن نبود. امروزه اسیدها را دو نوع طبیعی به شمار می‌آورند و از آنها با نام اسیدهای برونستد-لوری[2] و اسیدهای لوئیس[3] یاد می‌کنند. اسیدهای اول در ترکیب با بازها تمایل به از دست دادن پروتون دارند. اسیدهای دوم تمایل به قبول یک زوج الکترون از بازها دارند.

۳. اتاقک چینی

T: یک سیستم S زبان چینی را می‌فهمد اگر و فقط اگر از یک برنامهٔ مناسب R استفاده کند.

صورتبندی منطقی:

این امکان وجود دارد که سرل برنامه R را عیناً مشابه‌سازی کند.

سیستم S زبان چینی را می‌فهمد اگر و فقط اگر برنامه R را اجرا کند، آن‌گاه

1. Davey 2. Bronsted–Lowry 3. Lewis

اگر سرل، برنامه R را عیناً مشابه‌سازی کند، زبان چینی را می‌فهمد. اگر سرل برنامه R را مشابه‌سازی کند، زبان چینی را نخواهد فهمید.

این سخن نادرست است که سیستم S زبان چینی را می‌فهمد اگر و فقط اگر برنامه R را اجرا کند.

فضاسازی:

سرل برنامه R را عیناً مشابه‌سازی می‌کند.

مفروضات دیگری که در آزمایش وجود دارد عبارت است از:

F_1: سرل با سرعت یک انسان متعارف فعالیت می‌کند.

F_2: سرل در مواجهه با کسانی که چینی زبان مادری‌شان است از عهدهٔ انجام آزمون تورینگ برمی‌آید.

به نظر می‌رسد اگر قرار باشد C و F_1 به نحو همزمان در فضا (به نحو سازگار) جای داده شوند، آن‌گاه بهترین فضای حاوی آنها واجد گزاره ذیل خواهد بود:

p: پاسخهای چینی سرل با سرعت یک پاسخ در سال ارائه می‌شود.

به نظر می‌رسد بهترین فضای حاوی $C \& F_2$ واجد گزارهٔ ذیل باشد:

q: سرل با سرعتی بیش از سرعت انسانهای معمولی فعالیت می‌کند.

در آن صورت خواهیم داشت: $p \supset \sim F_2,\ q \supset \sim F_1$

منطق فرایند تخمین[1]

جستجوی علل و بررسی وسایل، [محققان را] به حوزهٔ نظریه دلالت کرد؛ یعنی، به حوزهٔ حقیقت کلی و عام، که صرفاً به نحو بی‌واسطه از آنچه در دست بررسی است نتیجه نمی‌شود... بنابراین یک نظریهٔ معتبر مبنایی اساسی برای نقادی به شمار می‌آید... اما باور به اینکه یک نظریه بتواند در خصوص همهٔ حقایق انتزاعی مورد استفاده قرار گیرد، یک امید واهی است،... فضل‌فروشی بسیار ابلهانه‌ای خواهد بود که کسی برای نقادی قاعده‌ای این‌گونه وضع کند که هرگاه به مرزهای یک نظریهٔ مقدس نزدیک شد متوقف شود و به عقب بازگردد.

کارل فن کلاوس‌ویتز، دربارهٔ جنگ[2]

---

۱. این مقاله ترجمهٔ اندکی مختصرشده است از:
Isaac Ben-Israel, «Philosophy and Methodology of Intelligence: The Logic of Estimate Process», *Intelligence and National Security*, 1982.

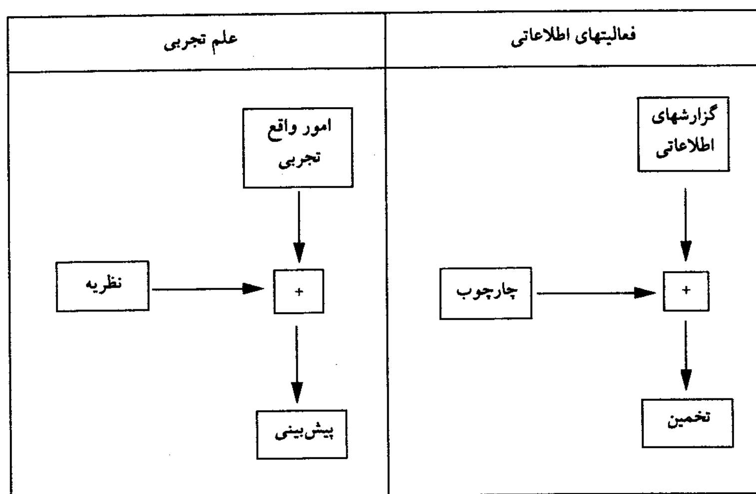
2. Carl von Clausewitz, *On War*, translated by J. J. Graham, London, 1908 (first published in Germany in 1832), Book II, Ch. 5, italics added.

کلاوس‌ویتز به درستی به محدودیتهای مربوط به بهره‌گیری از مفاهیمی مانند نظریه و منطق در امر پیچیده‌ای همچون جنگ توجه داشت. با این حال، او با در نظر گرفتن اهمیت بسیار زیاد این مسأله، کوشید روش مناسبی برای این منظور پیدا کند. این روش در کتاب دوم اثر عظیم وی مورد بحث قرار گرفته است. و مفاهیم اصلی مورد استفادهٔ او (نظریه، قوانین عام، اصول و قواعد، نقادی و بهره‌گیری از مثالهای تاریخی) وجوه مشترک بسیاری با بررسی کنونی دارند.

تشابه آشکار میان علم تجربی و فعالیّتهای اطلاعاتی

یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفهٔ علم عبارت است از نقش و کارکرد نظریه در علم. این مسأله شباهت بسیاری به مسألهٔ چارچوبهای مفهومی در تخمینهای اطلاعاتی دارد. در علم نیز ما هم به گردآوری اطلاعات (امور واقع، اندازه‌گیریهای آزمایشگاهی، گزارشهای حاصل از مشاهده، و نظایر آن) دربارهٔ یک «جهان خارجی» علاقه‌مند هستیم، و هم به ترکیب آنها به منظور تشکیل یک نظریهٔ باکفایت که ما را به پیش‌بینی قادر سازد. بنابراین، لااقل از حیث ظاهر، می‌توان میان فعالیّتهای علمی و فعالیّتهای اطلاعاتی نوعی تشابه و مماثلت برقرار کرد. (نگاه کنید به شکل ۱).

در این مقاله، نشان داده می‌شود که دیدگاهی که در شکل ۱ نشان داده شده، بیش از حد ساده‌انگارانه است، و چند تغییر اساسی در خصوص آن پیشنهاد می‌شود. با این حال، تشابه میان دو حوزه، علی‌رغم این تغییرات، به قوت خود باقی می‌ماند.



شکل ۱. تشابه میان علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی (پیشنهاد اول)

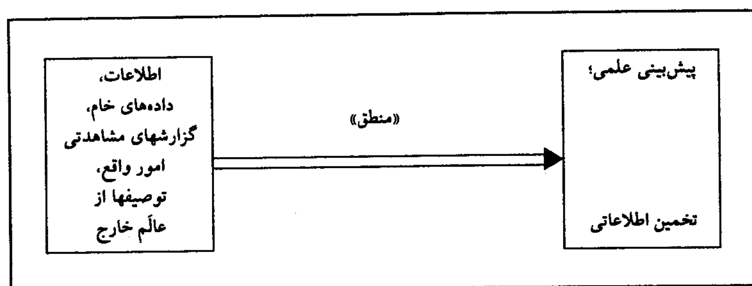
هرچند این امکان وجود دارد که از معرفت و اندیشه‌هایی که در قلمرو فلسفهٔ علم به دست آمده، برای انجام تحقیقات در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی بهره گرفت، اما تفاوتهای اساسی میان «علم تجربی» و «فعالیتهای اطلاعاتی» نیز می‌باید مدّ نظر قرار گیرد.

ابتدا اجازه بدهید برخی از اصطلاحات مهم را که برای انجام بررسی کنونی ضروری است توضیح دهیم. مشابهتی که اشاره شد میان **محتوای** علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی برقرار نیست، بلکه در تراز بالاتری قرار دارد: در تراز فلسفه (یا متدولوژی). مقصودمان از این تراز چیست؟ در علم و نیز در فعالیتهای اطلاعاتی، ما از یک‌سو با اطلاعات سر و کار داریم، و از سوی دیگر با پیش‌بینی. پیش‌بینیها به نحوی با اطلاعات «مرتبط‌اند». اگر قرار باشد این پیش‌بینیها معتبر باشند، می‌باید از «حمایت» گزارشهای حاصل از مشاهده (گزارشهای مشاهدتی) که اطلاعات مربوط را توصیف می‌کنند، برخوردار باشند. ماهیت این «حمایت» یا «ارتباط» چیست؟ قواعد استنتاج پیش‌بینیها از اطلاعات اساسی چیست؟ ما برای این فرایند رازآمیز نام **منطق پیش‌بینی**[1]، یا در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی، **منطق فرایند تخمین و ارزیابی**[2] را برگزیده‌ایم. (بنگرید به شکل ۲)

به این ترتیب، غرض از مشابهتی که در بالا بدان اشاره شد، یکسان دانستن علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی نیست، بلکه، حداکثر یکسان به شمار آوردن منطق (یا متدولوژی) علم تجربی با تخمینهای اطلاعاتی است. می‌باید میان **محتوای علم تجربی** (مقصودم از علم تجربی عمدتاً علوم فیزیکی و زیستی است)، شیوه‌های خاص تحقیق در هر یک از شاخه‌های خاص علم تجربی، و روش علمی که مشترک میان همهٔ روشهای تحقیق است، تفاوت گذارد.

در واقع واژهٔ «روش» به طور کامل مقصودی را که در نظر دارم القا

1. the logic of prediction
2. the logic of prediction



شکل ۲. منطق علم تجربی و فعالیت اطلاعاتی

نمی‌کند. نباید از این واژه چنین استنباط کرد که با نوعی «مکانیزم» یا گونه‌ای «الگوریتم» سر و کار داریم که صرفاً کافی است به نحو صحیحی به کار انداخته شود تا، گام به گام، و به صورت لایتخلف، پاسخ درست را به بار آورد. آنچه در اینجا مورد نظر است عمدتاً نوعی «طرح یا چارچوب» کلی است، روش خاصی برای اندیشیدن، یعنی، نوعی منطق که خاص تحقیقات «علمی» است.

در میان فلاسفهٔ علم بحثهای گسترده و دیرپایی در خصوص شیوهٔ صحیح تحلیل «روش علمی» برقرار است. روشن است که چنین روشی با مفاهیمی مانند، **قوانین طبیعت**، **گزارشهای مشاهدتی**، **تحقیق‌پذیری**[1]، **امر واقع**[2]، **ابطال‌سازی**[3]، **آزمون**[4]، **تجربهٔ بسامان**[5]، و نظایر آن مرتبط است. اما، ماهیت دقیق این ارتباط چیست؟ یکی از اهداف اصلی مقالهٔ حاضر استدلال در این خصوص است که ارتباطی از این نوع، در مسائل مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی نیز حائز اهمیت است.

1. verification 2. fact 3. falsification 4. test
5. experiment

معیاری برای قابلیت کاربرد

بهره‌گیری از روش «علمی» (به معنای علوم تجربی) در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی به طور اعم، و فعالیتهای اطلاعاتی به طور اخص، با اعتراض شدید فلسفی (که ذیلاً از آن سخن خواهیم گفت) همراه بوده است. البته روشن است که میان مطالعهٔ مادهٔ طبیعی (نظیر الکترون و اتم و...) و مطالعهٔ انسان طبیعی، تفاوتی بنیادی وجود دارد: مادهٔ طبیعی منفعل و مرده است در حالی که آدمیان به عکس حیّ و فعال و دارای ارادهٔ آزاد هستند. بنابراین آگاهی ما از رفتار آیندهٔ آدمیان هیچ‌گاه نمی‌تواند تام و تمام و قطعی و مطلق باشد و هرگز از حد یک حدس پا فراتر نخواهد گذارد.

بنابراین در مشابهتی که فوقاً میان فلسفهٔ علم و فعالیتهای اطلاعاتی برقرار کردیم (و البته یادمان نرود که این مشابهت میان خود علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی برقرار نیست) معقول این است که صرفاً به دنبال آن جنبه‌هایی از فلسفه علم برویم که به معرفتهای ظنّی و به فرضیه‌ها و حدسها ارتباط دارد و نه به معرفت نهایی و قطعی.

به عبارت دیگر آن فلسفهٔ علمی به کار فعالیتهای اطلاعاتی می‌آید که علم تجربی را به گونهٔ مجموعه‌ای از حدسها و فرضیه‌ها نگاه می‌کند. این نتیجه‌گیری معیار قدرتمندی برای تشخیص آن دسته از فلسفه‌های علم که برای مقصود ما مفیدند فراهم می‌آورد و ما از این معیار به کرّات در این مقاله استفاده برده‌ایم. مقالهٔ حاضر به پنج بخش ذیل تقسیم شده است:

در بخش اول متدولوژی نقادانهٔ علمی توضیح داده می‌شود و زمینه برای بحث مشابهی در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی فراهم می‌گردد. در بخش دوم، فلسفهٔ علم کارل پوپر فیلسوف اتریشی‌الاصل که سنگ زیربنای زمینهٔ مورد بحث را تشکیل می‌دهد، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و پاره‌ای اصلاحات و تغییرات در آن پیشنهاد می‌شود. حاصل این تغییرات یک متدولوژی نقادانهٔ اصلاح‌شده است که تا حد زیادی متأثر از دیدگاههای دیگر فلاسفهٔ علم نظیر

کوهن، فایرابند و از همه بالاتر لاکاتوش است.[۱] در بخشهای سوم و چهارم، به انتقادات کسانی پاسخ داده می‌شود که مخالف کاربرد متدولوژی علمی در پژوهشهای اطلاعاتی هستند، خواه مخالفتشان در اصل کاربرد باشد (بخش ۳) یا در نحوهٔ کاربرد (بخش ۴). در بخش پنجم متدولوژی بدیلی که برای تخمینهای اطلاعاتی به‌کار گرفته می‌شود، یعنی متدولوژی مبتنی بر تاریخ‌گرایی یا اصالت تاریخ[۲] (خواه در وجه علم‌گرایانه و خواه در وجه علم‌ستیزانهٔ آن) مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و مردود اعلام می‌شود.

ملخص کل مقاله، بخش ششم این مجموعه را تشکیل می‌دهد. در این بخش نهایی پس از یک نگاه اجمالی مجدد به متدولوژی پیشنهاد شده، ارزش آن با تحلیل شکست تلاشهای اطلاعاتی در جنگ رمضان[۳] نشان داده می‌شود.

بخش اول: متدولوژی نقادانه

شیوهٔ علم‌ورزی ــ پیشنهاد نخست

علم چگونه پیشرفت می‌کند؟ قوانین طبیعت چگونه پیشرفت می‌کنند؟ قوانین طبیعت چگونه اکتشاف می‌شوند؟ این قبیل پرسشها و امثال آن قرنهاست که در مرکز پژوهشهای فلسفی واقع‌اند و توجه عالم و عامی را به خود معطوف داشته‌اند. دیدگاه استقرایی فرانسیس بیکن[۴] فیلسوف

---

۱. برای آشنایی با دیدگاههای این فلاسفه، ر.ک: درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، ترجمهٔ علی پایا، طبع دوم، انتشارات سمت، سال ۱۳۷۷.

2. Historicism

۳. مقصود از «جنگ رمضان» که اسرائیلیها از آن با نام «نبرد یوم‌کیپور» یاد می‌کنند، حملهٔ ناگهانی و موفقیت‌آمیز ارتش مصر به بخشی از واحدهای ارتش اسرائیل مستقر در صحرای سینا در اکتبر سال ۱۹۷۳ میلادی است. در مورد این جنگ نگاه کنید به یادداشت دیگری از مترجم در بخش نتیجه‌گیری مقالهٔ حاضر (بخش ششم). (م)

4. Francis Bacon, *The New Organon*, in S. Warhaft (ed.), *Francis Bacon: A selection of his works* (London, 1965).

انگلیسی (۱۵۶۱ـ۱۵۲۶) مقبول‌ترین نظریه در این زمینه است.

در این دیدگاه فرض بر این است که دانشمند با بررسی (یا جمع‌آوری) مجموعه‌ای از[1] «امور واقع» به یک نظریهٔ کلی دست می‌یابد. البته برخی اوقات این قضایای کلی که از تعمیم جزئیات حاصل می‌شوند، عَرَضی هستند یعنی کاربرد عام و فراگیر ندارند و بنابراین دیر یا زود برخی پدیده‌های تجربی اکتشاف می‌شوند که از شمول این قضایا خارج‌اند.

لیکن در اغلب مواقع قضایای کلی واقعاً بیانگر قانونی از قوانین طبیعت‌اند و در این صورت همهٔ پدیده‌های جزئی (یا فکتها یا امور واقع خاص) مصادیق این قانون به شمار می‌روند. به عنوان مثال نیوتن[2] از مشاهدهٔ افتادن چند سیب از درخت به قانون سقوط همهٔ اجسام پی برد و قانون جاذبهٔ عمومی مشهور خویش را صورتبندی کرد.

بنابراین بر طبق نظر استقراگرایان کار دانشمند این است که با جدّ و جهد به جمع‌آوری، بررسی، و گزینش داده‌ها و فکتها می‌پردازد و آن‌قدر بدین امر اهتمام می‌ورزد تا آنکه بالاخره بتواند آنها را به نحو موفقیت‌آمیزی تحت یک قضیهٔ کلی به یکدیگر مرتبط سازد.

خود نیوتن، موفقیت خویش را حاصل کاربرد روش استقرایی قلمداد کرد و شاید به همین علت است که این دیدگاه استقرایی در میان شمار کثیری از دانشمندان و مردم عادی مقبول افتاده است.[3] عقیدهٔ من این است که این

1. facts

۲. نیوتن در مجلد سوم از کتاب اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی خویش می‌گوید: «من فرضیه‌بافی نمی‌کنم، زیرا هر آنچه از پدیدارها استنتاج نشود می‌باید فرضیه نامیده شود. و فرضیه‌ها خواه متافیزیکی یا فیزیکی، خواه مربوط به‌کیفیات نهانی یا مکانیکی، جایی در فلسفهٔ تجربی من ندارند. در این فلسفه قضایای جزئیه از پدیدارها استنتاج می‌شوند و آنگاه به مدد استقرا، کلیت می‌یابند و تعمیم داده می‌شوند. قوانینی نظیر نفوذناپذیری، حرکت‌پذیری، نیروی ضربه‌ای اجسام، و قوانین حرکت و جاذبه، به همین ترتیب اکتشاف شدند.»

3. Isaac Newton, *Principa*, translated by A. Mohe and revised by F. Cajori

دیدگاه استقرایی نادرست است و من تلاش خواهم کرد تا این نکته را به اثبات برسانم.

مسألهٔ مشهور استقرا از تردید دربارهٔ توانایی دانشمند در **احراز تجربی**[۱] تعمیمهایی که به دست آورده، ناشی می‌شود. سؤال این است که دانشمند چگونه می‌تواند نسبت به صدق این قضایای کلی معرفت یقینی داشته باشد؟ چند عدد سیب در حال سقوط به زمین می‌باید مشاهده شود، برای آنکه صدق نظریهٔ جاذبه به طور قطع و یقین محرز گردد؟ ما معمولاً صدق قضایای کلی را به شرط آنکه به وسیلهٔ نمونه‌های آماری کافی تأیید شده باشند، می‌پذیریم. فی‌المثل ما بر همین اساس صدق قضیهٔ کلی، «سقوط از طبقهٔ پنجم باعث مرگ انسان می‌شود» را قبول می‌کنیم ولو آنکه این قضیه صرفاً متکی به سی‌چهل مورد باشد، و احیاناً ممکن است به معنای دقیق و منطقی کلمه «صادق» نباشد: امکان دارد کسی از طبقهٔ پنجم به بیرون بپرد و صدمه‌ای نبیند.

حتی در مواردی که میلیونها بیّنهٔ مؤید وجود دارد، چه کسی می‌تواند تضمین کند که هیچ مورد خلافی در آینده رخ نخواهد نمود و کلیت تئوری را خدشه‌دار نخواهد ساخت. این مسأله قبلاً توسط فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم (۷۶ـ۱۷۱۱) مورد بررسی قرار گرفته است. وی اثبات کرد که نمی‌توان صدق تعمیمهایی را که از مجرای استقرا (استقرای ناقص) حاصل می‌شوند محقق ساخت.[۲] روشن است که با هیچ‌یک از اصول منطق قیاسی نمی‌توان

→ University of California Press, 1962 (first published in 1686), Vol. 2. p. 547.

۱. verify، این واژه را می‌توان به تحقیق تجربی یا تأیید تجربی نیز ترجمه کرد. اما اشکال این معادلها در این است که اولی با تحقیق معادل research اشتباه می‌شود و دومی با confirmation با این حال در متن گاهی از واژهٔ تحقیق یا محقق ساختن معادل verification و verify استفاده شده است. مقصود از تحقیق یا محقق ساختن، دستیابی به این نتایج با استفاده از روشهای تجربی است. اصطلاح «احراز تجربی» نیز که به عنوان معادل verify به‌کار رفته یا در واقع صورت خلاصه‌شدهٔ عبارت «احرازِ صحت دعاوی یا تعمیمها با بهره‌گیری از شیوه‌های تجربی» است.

2. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London, 1985 (1793).

صدق یک گزارهٔ کلی دربارهٔ جهان خارج را اثبات کرد (فی‌المثل آیا ممکن است که بتوان صرفاً با ابتناء به منطق اثبات کرد که قانون جاذبهٔ نیوتن بالضروره می‌باید صادق باشد؟) تجربهٔ گذشتهٔ ما و نیز این واقعیت مشهود که استقرا «عملاً کارگشاست» برای به کرسی نشاندن آن اصل اساسی استقراکه ما را قادر می‌سازد صدق قضایای کلی را از مشاهدهٔ جزئیات نتیجه بگیریم کفایت نمی‌کنند. دلیل این امر آن است که خود تجارب گذشته عبارتند از تعمیمهایی که بر مبنای تعداد معدود و محدودی از امور واقع (فکتها) بنیاد گذارده شده‌اند و کیست که بتواند صدق خود این تعمیمها را تضمین کند؟

بحث مختصر فوق به یک مسألهٔ جدی دامن می‌زند: اگر نظریه‌های علمی چیزی بیش از تعمیمهای استقرایی نیستند، در آن صورت چگونه می‌توان صدق آنها را محقق ساخت؟ واقعیتهای تجربی نمی‌توانند صدق تعمیمها و گزاره‌های کلی را مقرر سازند زیرا همواره امکان کشف یک امر واقع تازه که مبطل قضیه باشد وجود دارد. اگر چنین است پس شاید اساساً تجربه ربطی به صدق قضایا و نظریه‌های علمی ندارد. لکن این نتیجه گیری با درک شهودی ما از نقش تجربه در تضاد است.

شیوهٔ علم‌ورزی ــ پیشنهاد دوم

پیشرفت قابل ملاحظه‌ای، در راه حل مشکل استقرا، حدود پنجاه سال پیش، با راه حل ابتکاری «کارل پوپر» فیلسوف اتریشی (متولد ۱۹۰۲) حاصل شد. نظریهٔ پوپر مبتنی بر عدم تقارنی بود که میان **احراز کردن تجربی**[1] و ابطال[2] قضایا و گزاره‌های کلی، وجود داشت.[3]

← این کتاب با عنوان رساله در باب طبیعت انسان، به وسیله مرحوم منوچهر بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است.

1. Verification 2. falsification

۳. کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی (۱۹۳۴)، قسمتی از این کتاب به وسیلهٔ آقای حسین کمالی

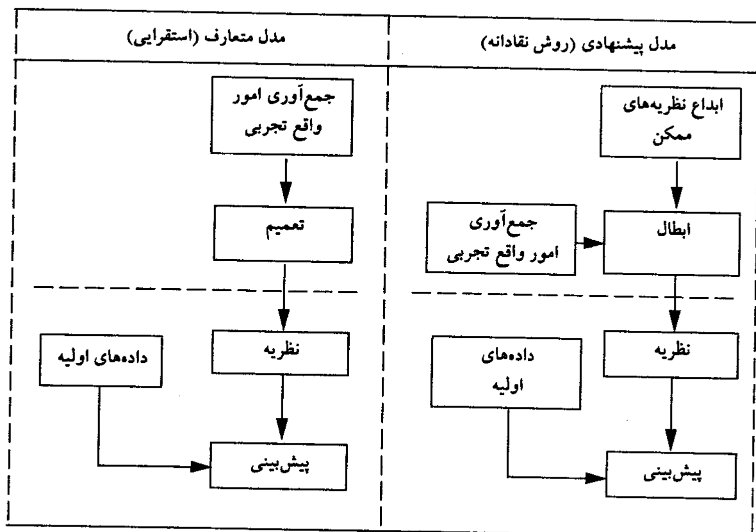
دیدیم که اگر یک قضیهٔ کلی میلیونها بیّنهٔ مؤید هم داشته باشد، به کرسی تحقیق و قبول نمی‌نشیند و صدقش محقق نمی‌شود. اما در همان حال یک بیّنهٔ خلاف برای ابطال این قضیهٔ کلی کفایت می‌کند. پوپر اظهار داشت که قضایای کلی را نمی‌توان محقق کرد لکن می‌توان آنها را ابطال نمود. ما هر قدر سیب یا سایر اجسام سقوط کننده به زمین را شماره کنیم باز هم نمی‌توانیم به طور قطع و یقین به صدق نظریهٔ جاذبهٔ نیوتن اطمینان حاصل کنیم. لیکن یک مورد خلاف (یعنی ماده‌ای که جاذبه بر آن بی‌اثر باشد) برای نشان نادرستی نظریهٔ جاذبهٔ نیوتن کافی خواهد بود.[۱]

بر طبق نظر پوپر، دانشمند برای استنتاج یک نظریهٔ علمی به جمع‌آوری داده‌ها و تعمیم موفقیت‌آمیز آنها متوسل نمی‌شود (نگاه کنید به شکل ۳). بلکه نخست نظریه‌ای را در ذهن می‌پرورد، آنگاه از داده‌های تجربی (فکتها =امور واقع) برای ابطال کردن و حذف نظریه‌های نادرست بهره می‌گیرد. **نظریه‌های علمی فرضیه‌ها و حدسهایی بیش نیستند.** تنها آن دسته از نظریه‌ها که از محک ابطال ــ یعنی مواجهه با بیّنه‌های خلاف و مناقض ــ به سلامت جسته‌اند به عنوان نظریه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که موقتاً «صدقشان» پذیرفته شده (تا زمانی که بیّنهٔ خلافی اکتشاف شود).

هیوم نشان داد که نمی‌توان با استفاده از داده‌های تجربی، قطع نظر از شمار و تعداد آنها، صدق قضایای کلی را محقق ساخت. لکن پوپر متذکر شد که نتیجه‌ای که از سخن هیوم اخذ شده یعنی اینکه امور واقع و داده‌ها ربطی به صدق نظریه‌ها ندارند، نادرست است. امور واقع مأخوذ از تجربه (فکتها) برای حذف نظریه‌های غلط مورد نیازند و بنابراین کاملاً به فعالیتهای دانشمند ارتباط پیدا می‌کنند.

← به فارسی ترجمه شده است.

۱. این مدعا، چنان‌که نویسنده نیز به اختصار توضیح خواهد داد، دقیق نیست، خود پوپر در آثاری که بعد از کتاب منطق اکتشاف علمی به رشتهٔ تحریر درآورد، مطلب فوق را به نحوی دقیق‌تر و متفاوت با آنچه در اینجا آمده تقریر کرده است.ــم.



شکل ۳. روش علمی

از دیدگاه پوپر در مورد روش علمی پاره‌ای نتایج مهم در باب ماهیت گزاره‌های علمی اخذ می‌شود.[۱] نخستین نتیجه این است که گزاره‌ای «علمی» دانسته می‌شود که علی‌الاصول ابطال‌پذیر باشد. تئوری جاذبهٔ نیوتن علمی است زیرا می‌توان برای آن علی‌الاصول بیّنهٔ خلافی پیدا کرد (مثلاً سیبی که به عوض زمین افتادن در هوا به پرواز درمی‌آید). حال آنکه گزاره‌ای نظیر «تخمین ما این است که جنگ به زودی درمی‌گیرد، هرچند این احتمال نیز وجود دارد که چنین نشود» علمی نیست، زیرا هیچ راهی برای ابطال آن وجود ندارد. در عالم خارج چه اتفاقی می‌باید رخ دهد تا سبب ابطال این گزاره

۱. پوپر میان گزاره‌های علمی و گزاره‌های غیرعلمی (و از اینجا میان علم تجربی و متافیزیک) فرق می‌گذارد. (ر.ک: منطق اکتشاف علمی، صص ۳۹ـ۳۴ متن انگلیسی)
K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959. (First Published in 1934 in German)

شود؟ وقوع جنگ یا عدم وقوع آن؟ هر کدام که تحقق پذیرد گزارهٔ فوق صادق از آب درخواهد آمد.

دومین نتیجهٔ مهم عبارت است از تعریف فعالیت علمی به عنوان نوعی نقادی پایان‌ناپذیر و مداوم. دانشمند به مدد تخیلِ خلاق خود نظریه‌هایی را ابداع می‌کند و آنگاه شبانه‌روز تلاش می‌کند تا آنها را ابطال نماید، یا به عبارت دیگر نقادیشان کند. درست به همین دلیل است که روش پوپر، «روش نقادانه» لقب گرفته است.

یکی از نتایجی که از این مفهوم **علم به‌منزلهٔ نوعی فعالیت نقادی** اخذ می‌شود، مربوط است به نوع جامعه‌ای که در آن علم امکان رشد و نمو پیدا می‌کند. واضح است فضایی که در آن هر کس می‌کوشد تا نظریه‌هایی را که دیگران پیشنهاد داده‌اند نقادی و ابطال کند، تنها در یک جامعهٔ باز تحقق‌پذیر است، یعنی جامعه‌ای که در آن اطلاعات مربوط به مسائل مختلف عموماً در دسترس قرار دارد و افراد می‌توانند آزادانه نظرات و عقاید خویش را ابراز دارند و رأی و عمل هر کس را در هر مقام مورد ارزیابی قرار دهند. در جامعهٔ بسته که در آن انتقاد ممنوع است، علم نمی‌تواند پیشرفت کند.[1]

نتیجهٔ جالب دیگری که بدواً تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد مربوط است به تقدم و تأخری که می‌باید به هنگام سنجش و آزمون نظریه‌ها مراعات کرد. فرض کنید دو تئوری رقیب در اختیار داریم که هر دو با شواهد مؤید سازگارند و بنابراین هیچ بیّنهٔ خلافی برای هیچ‌یک از آن دو موجود نیست. نظریهٔ «الف» به وسیلهٔ بسیاری از شواهد و امور واقع تأیید می‌شود و چنین به نظر می‌رسد که این نظریه به طور طبیعی از میان همین شواهد و واقعیات سر برآورده است، ما به این نظریه، **تئوری متعارف**[2] نام می‌نهیم. در مقابل نظریهٔ

---

۱. ر.ک: جامعهٔ باز و دشمنان آن، کارل پوپر، از این کتاب سه ترجمهٔ فارسی یکی توسط شرکت سهامی انتشار، دومی توسط انتشارات سروش و دیگری به وسیلهٔ انتشارات خوارزمی منتشر شده است.

2. the conventional theory

«ب» تنها به وسیلهٔ معدودی از شواهد تأیید می‌شود و چنین به نظر می‌رسد که این نظریه از شواهد مذکور به علاوهٔ تعدادی مفروضات و گمان‌زنیها استنتاج شده باشد، البته هیچ بیّنهٔ مناقضی نیز برای این نظریه وجود ندارد. ما نظریهٔ «ب» را **تئوری خطرپذیر**[1] می‌نامیم. حال سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که ارزیابیهای نقادانهٔ ما می‌باید نخست در مورد کدام‌یک از این دو تئوری اِعمال شود؟ توصیهٔ پوپر خلاف عرف است. او می‌گوید: ما باید کار را با تئوری خطرپذیر شروع کنیم. اگر این تئوری صادق نباشد در آن صورت یافتن موارد نقض و بنابراین حذف این تئوری آسان‌تر خواهد بود. لیکن اگر علی‌رغم تلاش ما، هیچ بیّنهٔ خلاف و مورد نقضی پیدا نشد در آن صورت با تئوری خطرپذیری مواجه هستیم که ما را قادر می‌سازد در مورد شمار بسیار زیادتری از امور واقع به پیش‌بینی بپردازیم، در حالی که تئوری «الف» صرفاً نوعی بسط و تداوم طبیعی همان پدیدارهایی است که از قبل با آنها آشنا بوده‌ایم.

بازگشت به مقایسه میان علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی

در مقدمهٔ این مقاله به شباهت ظاهری و تصنعی میان «علم تجربی» و «فعالیتهای اطلاعاتی»، یا دقیق‌تر، میان «پیش‌بینی علمی» و «تخمین اطلاعاتی» اشاره شد. پوپر همچنان‌که مشاهده کردیم قایل است به اینکه همهٔ علوم تجربی عبارتند از مجموعه‌ای از **حدسها و فرضیات** (به علاوهٔ نتایج منطقی که از این حدسها استنتاج می‌شود). معیار قابلیت کاربرد که در بالا از آن بحث شد نشان می‌دهد که می‌توان از فلسفهٔ علم پوپر به منظور تسهیل تخمینهای اطلاعاتی بهره گرفت. در این بخش قصد ما این است که کاربرد فلسفهٔ علم پوپر را در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی بررسی کنیم. (البته پیشاپیش

---

1. the Bold theory

به خواننده می‌گوییم که فلسفهٔ علم پوپر در این مقاله نهایتاً کنار گذاشته خواهد شد. قصد ما این است که روش تازه‌ای برای تخمینهای اطلاعاتی پیدا کنیم که جایگزین روش قدیمی شود. در این راه از دیدگاههای پوپر به عنوان ابزاری برای ایضاح مفاهیم مورد نظر استفاده می‌کنیم.)[۱]

یک تحلیلگر اطلاعاتی چگونه می‌باید تخمینهای اطلاعاتی خویش را تمهید کند؟ آیا وی می‌باید کار را از بررسی دقیق و همه‌جانبهٔ شواهد موجود و تجربیات گذشته آغاز کند و آنگاه برمبنای این داده‌ها به اظهار یک نظر کلی مبادرت ورزد (به عبارت دیگر از روش استقرا استفاده کند؟) همچنان‌که در بالا اشاره شد، غرض من این است که نشان دهم این رهیافت به مسائل اطلاعاتی، خطا و نادرست است (نگاه کنید به شکل ۴). وظیفهٔ یک افسر اطلاعاتی این است که با استفاده از تفکر خلاق خویش تخمینها یا تئوریهای فرضی و حدسی امکان‌پذیر و محتمل‌الوقوعی را برحسب مورد پیشنهاد کند و آنگاه بر اساس شواهد و داده‌های موجود به محک زدن آنها بپردازد. بنابراین یک **تخمین اطلاعاتی چیزی نیست، جز نوعی حدس و فرضیه.** در این میان، آن دسته از حدسیات و فرضهایی که با شواهد موجود ناسازگارند می‌باید کنار گذاشته شوند و تنها آن دسته از نظریه‌هاکه به وسیلهٔ شواهد تأیید می‌شوند و با آنها سازگارند، می‌باید موقتاً (و تا زمانی که بیّنهٔ خلاف و مورد نقضی علیه آنها پیدا نشده) به عنوان نظریات محتمل‌الوقوع نگاه داشته شوند. وظیفهٔ اصلی و دائمی یک محقق اطلاعاتی (یعنی کسی که تخمینهای محتمل‌الوقوعی را پیشنهاد کرده یا می‌کند) باید عبارت باشد از تلاش بی‌وقفه برای محک زدن و ابطال کردن این تخمینها. بدین منظور محقق می‌باید دائماً

---

۱. نظری که نویسنده به پوپر نسبت می‌دهد و اعلام می‌کند نهایتاً آن‌را کنار خواهد گذارد، دیدگاهی است که پوپر در آثار اولیهٔ خود عرضه کرده بود. این دیدگاه در آثار متأخر دقیق‌تر شد. در واقع آنچه که نویسنده با عنوان نظر نهایی به لاکاتوش نسبت می‌دهد، آرایی است که لاکاتوش با وام‌گیری از اندیشه‌های پخته‌تر پوپر ارائه کرده است.ـم.

و به طور پی‌گیر درصدد دستیابی به اطلاعات تازه، داده‌های جدید، و شواهد نو باشد، می‌باید لاینقطع پرسشهای مناسب مطرح سازد، و بالاخره یکسره در تکاپوی دسترسی به منابع کشف‌ناشده و دور از نظر باشد، یعنی درست همان‌گونه که دانشمند و عالم تجربی پیوسته در اندیشهٔ خلق آزمونهای تعیین‌کننده و فیصله‌دهنده[1] است.[2]

وقتی با دو یا چند تخمین متفاوت سر و کار داریم که هر یک به وسیلهٔ شماری متفاوت از امور واقع تأیید می‌شوند چه باید بکنیم؟ فرض کنید تخمین «الف» که می‌گوید «به زودی جنگی به وقوع می‌پیوندد» چند دوجین بیّنهٔ مؤید دارد و تخمین «ب» که اظهار می‌دارد «آن [رویداد] صرفاً نوعی تمرین و مانور خواهد بود» به وسیلهٔ صدها و بلکه هزاران بیّنه تأیید می‌شود. (این مثال کم و بیش با شرایط عصر روزی که فردای آن جنگ رمضان به وقوع پیوست انطباق دارد). آیا تخمین «ب» محتمل‌تر است؟ پاسخ پوپر این است که هیچ‌یک از دو تخمین از حیث تأیید بر رقیب خود برتری ندارد. آنچه تعیین‌کننده است این است که آیا شواهد و واقعیاتی وجود دارند که سبب ابطال یکی از دو تخمین شوند. اگر چنین است در آن صورت تخمینی که

1. crucial experiments

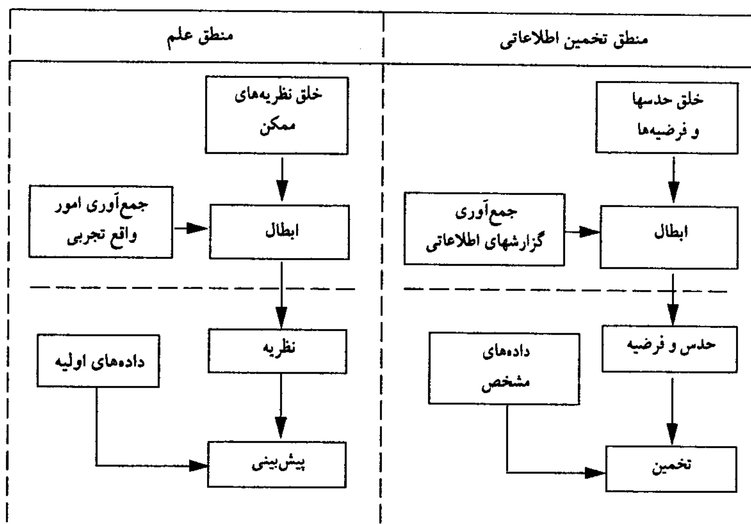
۲. مقصود از آزمون تعیین‌کننده و فیصله‌دهنده، آزمایش یا تجربه‌ای است که میان دو یا چند تئوری رقیب قضاوت می‌کند و تنها به نظریه‌ای که بیش از دیگر نظریه‌ها به واقع امر نزدیکتر است، اجازه می‌دهد که از محک آن سربلند بیرون آید. نمونه‌های آزمونهای فیصله‌دهنده در تاریخ علم بسیار زیادند به عنوان مثال ادعای اینشتاین در این خصوص که نور در مجاورت اجرام بزرگ مسیری خمیده را طی می‌کند، اساس یک آزمون تعیین‌کننده را برای سنجش صحت تئوری نسبیت فراهم آورد. در سال ۱۹۱۹ وقوع خسوفی طولانی به دانشمندان امکان داد تا به رصد نوری که از ستارگان دوردست می‌رسید و از کنار خورشید عبور می‌کرد بپردازند و صحت نظریهٔ نسبیت را بررسی کنند. نتیجهٔ این آزمایش با دقت زیادی با محاسبات نظری اینشتاین در توافق بود و بدین ترتیب بر اعتبار نظریهٔ نسبیت صدچندان افزوده شد. قابل ذکر است که بحث در باب آزمونهای فیصله‌دهنده، و اینکه آیا اساساً چنین آزمونهایی یافت می‌شوند یا نه بحثی فنی و دامنه‌دار است که می‌باید در مقامی دیگر به تفصیل آن پرداخت.ـ م.

ابطال شده می‌باید کنار گذارده شود. اگر چنین شواهدی موجود نیستند، در آن صورت، هر دو تخمین به یک اندازه محتمل‌الوقوع به حساب می‌آیند. اما یک افسر اطلاعاتی خوب در اینجا متوقف نمی‌شود. او تلاش می‌کند تا هر دو تخمین را ابطال کند و این کار را از تخمینی که خطرپذیرتر است آغاز می‌کند. اگر این تخمین نادرست باشد، در آن صورت احتمال پیدا کردن شواهد ابطالگر که در نهایت منجر به حذف تخمین خواهد شد به مراتب زیادتر از تخمین کمتر خطرپذیر خواهد بود. (بنگرید به شکل ۴)

فعالیتهای اطلاعاتی و مسؤولان سیاسی

فرض کنید در پایان فرایند محک زدن و آزمودن تخمینها، باز هم دو احتمال (ابطال‌نشده) باقی بماند. در این صورت وظیفهٔ تحلیلگر اطلاعاتی چیست؟ او باید بپذیرد که نمی‌تواند میان دو احتمال موجود یکی را انتخاب کند و می‌باید تصمیم‌گیری را به عهدهٔ مسؤولان سیاسی بگذارد. البته این عمل، مسؤولیت وی را در خصوص تخمینهایی که ارائه داده سلب نخواهد کرد. به عکس به دلیل آنکه مسؤولیت نهایی اطلاعاتی که او به مقامات بالاتر عرضه می‌کند و از آن جمله تخمینهایی به عنوان نظریه به آنان ارائه می‌دارد، بر عهدهٔ شخص خود اوست، وی باید کاملاً به محدودیتهای خویش واقف باشد و بی‌جهت در مواردی که اطلاع ندارد خود را مطلع و آگاه قلمداد نکند.

اما ببینیم مقصود از «دو تخمین محتمل‌الصدق»، چیست؟ بر طبق نظر پوپر، مقصود این است که این دو تخمین، با همهٔ شواهد موجود، سازگارند، یعنی هیچ‌یک توسط داده‌ها و اطلاعات ابطال نمی‌شوند. بنابراین در این شرایط افسر اطلاعاتی با همهٔ دانش و اطلاع نظامی و سیاسی‌اش، با همهٔ مهارتی که در ارزش‌یابی و بررسی میزان صحت اطلاعات و قابلیت اعتماد منابع و خبرچینها دارد، و با همهٔ وقتی که مصروف تحلیل و وارسی دقیق گزارشها می‌کند، نمی‌تواند یکی از دو تخمین رقیب را از میدان خارج کند.



شکل ۴. مشابهت میان علم تجربی و فعالیت اطلاعاتی (پیشنهاد اصلاح‌شده)

یک‌چنین موردی البته بسیار نادر است. در چنین شرایطی، و صرفاً در چنین شرایطی، افسر اطلاعاتی می‌باید هر دو شق ممکن را به مسؤولان سیاسی ارائه دهد و کار تصمیم‌گیری را به عهدهٔ آنان واگذارد (و البته در همین حال نیز باید متوجه عوارض جنبی کار نظیر خطرات ناشی از تکیه بر تخمین نادرست، و یا مخارج آماده‌باش غیرضروری و امثالهم باشد).

بر این نکته باید تأکید کرد که رهیافت ما در قبال روش برخورد با مسائل اطلاعاتی با دیدگاه کسانی که معتقدند وظیفهٔ افسر اطلاعاتی عبارت است از ارائهٔ منظم تخمینها به مسؤولان سیاسی، متفاوت است. بر طبق نظر این افراد، وقتی که سر و کار ما با حدسیات، فرضیات و گمان‌زنیهاست، در آن صورت موقعیت مسؤولان سیاسی، و تحلیلگر اطلاعاتی از حیث درک دقیق موضوع و رسیدن به یک نتیجهٔ معقول، تفاوت زیادی نخواهد داشت. البته به این شرط که تحلیلگر اطلاعاتی، همهٔ اطلاعاتی را که در اختیار دارد به طور

روشن و جامع، به مسؤولان سیاسی ارائه کرده باشد. بنابراین وظیفهٔ افسر اطلاعاتی آن است که دقیق‌ترین و عینی‌ترین اطلاعات در مورد دشمن را بی‌آنکه چیزی از اظهار نظرهای شخصی خود در آن داخل کرده باشد در اختیار مقامات تصمیم‌گیرنده در مسائل سیاسی بگذارد. پس از این مرحله، دیگر افسر اطلاعاتی امتیازی بر مسؤولان سیاسی نخواهد داشت زیرا که هیچ‌کدام ــ دقیقاً به یک میزان ــ نمی‌دانند که دشمن چه خواهد کرد، وانگهی در این مقطع مسؤولان سیاسی به دلیل مسؤولیتشان به عنوان تصمیم‌گیرندگان سیاسی، بر تحلیلگر اطلاعاتی مرجح خواهند بود. اما این دیدگاه در قبال مسائل اطلاعاتی، نتیجهٔ مستقیم طرز تلقی‌ای است که به تخمین اطلاعاتی به عنوان تلاش برای پیشگویی اوضاع آینده نظر می‌کند و به عبارت دیگر کار مأموران اطلاعاتی را با کار پیامبران که از اسرار غیبی خبر می‌دادند یکی می‌گیرد. ولی یک ضرب‌المثل قدیمی یهودی است که می‌گوید: «پس از خراب شدن معبد اورشلیم موهبت غیبگویی ارزانی احمقها شد.» بنابراین وقتی دورهٔ نبوت خاتمه یافت بازار رمالها و طالع‌بینها و منجمین رونق یافت... و وقتی طالع‌بینها کارشان کساد شد و سکه‌شان از رواج افتاد، ارثشان به جاسوسان دوران جدید منتقل شد... و پس از آن عصر تحلیلگران اطلاعاتی فرا رسید...

بر طبق فلسفهٔ علم پوپر، هرچند دیدگاهی که از آن سخن گفتیم خالی از برخی نکات صحیح نیست، لیکن بر روی هم، صاحبان این نظر بر طریقی ناصواب گام برمی‌دارند. در واقع این تحلیلگر است که می‌تواند بر مسؤول سیاسی برتری داشته باشد، البته نه از آن جهت که وی می‌تواند حدسها و فرضهایی را پیشنهاد دهد، بلکه از آن‌روی که قادر است به مدد اطلاعاتی که در مقام یک افسر اطلاعاتی در اختیار دارد، به مراتب بهتر از مسؤول سیاسی، این قبیل فرضها و حدسها را ابطال سازد. لیکن گاهی اوقات در پایان یک فرایند پرزحمت ابطال فرضیه‌های نادرست، باز هم پاره‌ای احتمالات و

تخمینها باقی می‌مانند که بیّنهٔ خلافی علیه آنها در دست نیست (در اینجا شواهد مؤید نقشی بازی نمی‌کنند). تنها در این مرحله است که افسر اطلاعاتی می‌باید همهٔ این قبیل احتمالات متساوی‌الصدق را به مقامات سیاسی عرضه کند، زیرا در این شرایط او امکانی بیش از مسؤولان سیاسی برای تعیین میزان احتمال هر یک از تخمینها در اختیار ندارد.

گِردگویی[1] و فساد زبان

علی‌رغم شباهتی که میان متدولوژی علوم تجربی و متدولوژی فعالیتهای اطلاعاتی برقرار است، برخی مسائل دشوار و خطیر برجا می‌مانند که مانع اِعمال بی‌دردسر متدولوژی علمی به امور اطلاعاتی می‌شوند و نتایجی عمیق و همه‌جانبه به بار می‌آورند. دو نمونه از این مسائل یکی «هزینهٔ گزافی» است که در صورت بروز خطا و اشتباه در تخمینهای اطلاعاتی باید پرداخت شود و دیگری «محدودیت زمانی» فعالیتها و تصمیم‌گیریهای اطلاعاتی است.

«هزینهٔ خطا» در تخمینهای اطلاعاتی، خواه در سطح شخصی و خواه در سطح اجتماع بسیار گزاف و سنگین است و می‌تواند در مواردی به بروز فاجعه‌های عظیم منجر شود. به این دلیل، مأموران اطلاعاتی، خود به خود، به احتیاط کاری و دقت بیش از اندازه گرایش پیدا می‌کنند؛ آنان خود را به همان تخمینهای متعارف محدود می‌سازند و از ارائهٔ تخمینهای خطرپذیر احتراز می‌ورزند و دائماً می‌کوشند از عباراتی چندپهلو و مبهم استفاده کنند که عنداللزوم راه فرار را برای خود باز بگذارند.

«محدودیت زمانی» برای ارائهٔ تخمینهای اطلاعاتی نیز اثر مشابه بر روی مأموران و تحلیلگران اطلاعاتی دارد و آنان را وادار می‌سازد که تخمینهای متعارف و بی‌خطر عرضه کنند و هیچ‌گاه موضع خویش را به صراحت مشخص نسازند.

---

1. Truism

این دشواریها علت اصلی گِرد سخن گفتن است که به طور استاندارد و بی‌برو و بَرگرد در همهٔ گزارشهای اطلاعاتی به چشم می‌خورد. سخن گِرد عبارت یا جمله‌ای است که صدقش صرفاً معلولِ ساختار نحوی (گرامری) زبان و معنای لغاتی است که در آن به‌کار رفته و بنابراین به‌کلی **مستقل از واقعیتهای خارجی** است.[1] البته گاهی اوقات این قبیل عبارات را به راحتی می‌توان تشخیص داد، مثلاً در این مورد: «یا جنگ درگیر می‌شود یا نمی‌شود». ولی در اغلب موارد تشخیص این قبیل گردگوییها به آسانی امکان‌پذیر نیست: «ما تخمین می‌زنیم که احتمال بروز جنگ بسیار کم است هرچند نمی‌توان احتمال آن‌را به‌کلی منتفی دانست». این تخمین در چه صورتی درست خواهد بود؟ اگر جنگ دربگیرد یا اگر جنگی واقع نشود؟ در هر دو صورت این اظهار نظر درست است زیرا صدق آن از ارتباطش با عالَم خارج و دنیای واقع ناشی نمی‌شود. گاهی اوقات نیز پوششی که شخص برای مخفی کردن گردگویی خویش به‌کار می‌برد، از هر حیث کامل است و بنابراین کار تشخیص را به غایت دشوار می‌سازد: «تخمین ما این است که اگر شرایط محیطی در حد کافی باشد، جنگ به زودی درخواهد گرفت». اما روشن نیست که حد کفایت برای شرایط محیطی چه میزان است؟ همهٔ آنچه که این اظهار نظر به شنونده منتقل می‌کند این است که «جَنگ وقتی درخواهد گرفت که جنگ دربگیرد»... آنچه در همهٔ انواع گردگویی مشترک است این است که به هیچ‌روی نمی‌توان آنها را ابطال کرد و البته این مهم نیز به برکت استفاده از

---

۱. برای آنکه دقیق‌تر سخن گفته باشیم می‌باید میان همانگویی Tautology (که صدقش تنها به صورت منطقی عبارت بستگی دارد) و گردگویی Truism (که صدقش هم به واسطهٔ صورت منطقی عبارت و هم به واسطهٔ معنای کلماتی است که در آن به‌کار رفته) تفاوت قایل شویم. سخن گِرد را در فلسفه معمولاً صدق تحلیلی Analytic Truth می‌نامند. من در رسالهٔ دکتری خود تحت عنوان قضیهٔ تألیفی ماتقدم به عنوان راه حلی برای مشکل داده‌های حسی در این‌باره بحث کرده‌ام. دانشگاه تل‌آویو، ۱۹۸۷.

عبارتهای چندپهلو و کلمات ابهام‌آمیز حاصل شده است. بدین ترتیب در عالَم خارج هر اتفاقی که بیفتد هیچ‌یک از این قبیل تخمینها و اظهار نظرها ابطال نخواهد شد.

پوپر گزاره‌هایی نظیر گزارهٔ فوق را که صرفاً به دلیل ساختار گرامری و وجود کلمات و عبارات و واژه‌های چندپهلو، همواره (مستقل از عالَم خارج) صادق‌اند، گزاره‌های غیرعلمی می‌نامد. یعنی گزاره‌هایی که ابطال‌پذیر نیستند، و بنابراین فاقد هر گونه محتوای واقعی[1] هستند. روشن است که استفاده از این قبیل گزاره‌ها در تخمینهای اطلاعاتی ممنوع است.

اظهار نظری که در آن تحلیلگر موضع شخصی اتخاذ نکرده و کار را به گردگویی برگزار کرده، ابطال‌ناپذیر و در نتیجه کم‌خطرتر است، لیکن باید پرسید کم‌خطرتر برای که؟ برای کسی که می‌باید بر اساس نظر تحلیلگر به تصمیم‌گیری بپردازد؟ یا برای خود تحلیلگر؟ البته کم‌خطر بودن این قبیل تحلیلها مجانی به دست نمی‌آید و می‌باید بهایی برای آن پرداخت کرد: این قبیل تحلیلها به هیچ‌روی علم و اطلاع و معرفت ما را از جهان خارج و از وضعیت دشمن افزایش نمی‌دهد. نکته‌ای که باید بدان تأکید کرد این است که هیچ‌کس نیست که مرتکب خطا نشود، لیکن آنچه اهمیت دارد این است که چگونه از خطاهایمان پند بگیریم که بتوانیم به طور بی‌وقفه به پیشرفت ادامه دهیم. این کار تنها از طریق صورتبندی جملات و عباراتمان به گونه‌ای که ما را قادر سازد از آنها نتایج ابطال‌پذیر استنتاج کنیم، امکان‌پذیر خواهد بود.[2]

برخی عقیده دارند که **استفاده** از گردگویی، هرچند نه خود گردگویی چندان هم بی‌فایده نیست. بنابراین دستیابی به این شیوه مشروع و مجاز است.

---

1. Factual

۲. نویسنده در اینجا از تصریح به این نکته غفلت ورزیده که فلسفهٔ علم پوپر به یک اعتبار آموزهٔ ارزنده‌ای است در زمینهٔ نحوهٔ پندآموزی از خطا و پیشرفت برمبنای درسهایی که از شکستهای گذشته گرفته شده.ـ م.

برای تفهیم مطلب ذکر مثالی بی‌مناسبت نیست: فرض کنید هفته‌های متوالی رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات ارتش، تخمین و نظر واحدی را به هیأت وزیران ارائه می‌دهد، به این مضمون که: «در ماههای آتی جنگی رخ نخواهد داد». حال اگر ناگهان در یکی از این هفته‌ها او لحن کلامش را عوض کند و بگوید «یا تا ماه آینده جنگی درخواهد گرفت و یا آنکه نبردی به وقوع نخواهد پیوست» آیا این گفته حاوی «محتوای» تازه‌ای است؟ ممکن است کسی مدعی شود که همین تغییر عبارت احتمالات جدیدی را پیش روی مستمعین می‌گشاید. به وضوح در اینجا نوعی نوآوری صورت گرفته و بنابراین نمی‌توان گفت که گردگویی به کلی مردود است. اما نکته اینجاست که در این فرض جدید، با اطلاع تازه‌ای در خصوص رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات روبرو هستیم و نه اطلاع جدیدی در مورد دشمن. این تخمین که «یا تا ماه آینده جنگی درخواهد گرفت و یا آنکه نبردی به وقوع نخواهد پیوست» هیچ چیز جدید در خصوص دشمن به ما عرضه نمی‌کند. فرضاً اگر رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات دیر در جلسهٔ هیأت وزیران حاضر شود و بنابراین به آنها یادآور نشود که «یا جنگی درمی‌گیرد یا آنکه اتفاقی نمی‌افتد» در آن صورت چه پیش می‌آید؟ بدون شک خود وزراء می‌توانند از پیش به این نتیجه برسند، بدون آنکه سر سوزنی اطلاع از حرکات دشمن داشته باشند! تنها اطلاعی که در این میان از دست رفته، اظهار نظر رسمی رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات است و نه اطلاعی در خصوص فعالیتهای دشمن. البته من تأثیر روانی نظر رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات را بر هیأت وزیران انکار نمی‌کنم، آنچه بر آن تأکید دارم این است که در این میان هیچ اطلاعی در مورد دشمن رد و بدل نمی‌شود. بنابراین می‌باید میان محتوای درونی یک سخن گِرد (که معادل صفر است) و اطلاعی که به طور جنبی از آن عاید می‌شود از این‌رو که فرد خاصی (مثلاً رئیس ادارهٔ ضد اطلاعات در این مورد خاص) آن‌را بر زبان رانده فرق قایل شد.[۱]

---

۱. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

H. P. Grice «Logic and Conversation» in Davidson and Harman (eds): *The Logic*

استفاده از گردگویی پوششی فراهم می‌آورد که به تحلیلگر اجازه می‌دهد با مخفی شدن در پشت آن مسؤولیت تخمین و نظری را که ارائه داده از خود سلب کند. این اولین قدم به سوی فساد زبان است که نتایج نامناسب بسیار گسترده‌ای بر آن مترتب است. اگر تخمینی که به وسیلهٔ تحلیلگران اطلاعاتی حاصل می‌شود حقیقتاً عبارت است از اینکه: «یا جنگی رخ خواهد داد یا نه» در آن صورت بسیار بهتر است که همین نظر بدین صورت ارائه شود که: «نمی‌دانیم که آیا جنگی درمی‌گیرد یا نه زیرا احتمال جنگ و صلح مساوی است» این صورتبندی روشن و مستقیم است و همان پیام را به مخاطب می‌رساند، بی‌آنکه سبب گمراهی او شود.

خلاصهٔ بحث تا اینجا[1]

برخلاف نظر متعارف، نه جمع‌آوری انبوه داده‌ها و نه مطالعهٔ گستردهٔ رفتار دشمن، هیچ‌یک موفقیت پیش‌بینیهای ما را در آینده تضمین نمی‌کند. منطقاً نمی‌توان از داده‌های مربوط به زمان حال، تخمین معتبر و صادقی در مورد آینده استخراج کرد. بالاترین حد تخصص در مسائل اطلاعاتی نیز از یک تحلیلگر پیغمبر نمی‌سازد؛ تحلیلگر نمی‌تواند به ضرس قاطع و به نحو معتبر و صادق از وقوع جنگ خبر بدهد: راهِ کار، استقرا یا تعمیم از جزئیات به کلیات نیست. محقق می‌باید به مدد تخیل خلاق خویش فرضیات متعددی را مطرح سازد. تجربیات گذشته معمولاً در این شرایط نقش عوامل محدودکننده را بازی می‌کنند.

لیکن در عین حال، تجربیات و شواهد موجود، مددکار محقق نیز به شمار

→ *of Grammar*, Dickenson Publishing Co., 1975.

۱. این خلاصه بسیار مقدماتی است و در واقع نتایجی که در این بخش اخذ گردیده در بخشهای آتی به کلی دگرگون خواهد شد. مع‌هذا من این جمع‌بندی مقدماتی را در اینجا آورده‌ام تا خواننده را کم و بیش با پیشرفتی که در فلسفهٔ علم صورت پذیرفته آشنا سازم.

می‌آیند. چگونه؟ به این طریق که به وی در ابطال حدسها و فرضهایی که ابداع کرده کمک می‌کنند. یک بیّنهٔ قرص و محکم برای رد کردن یک حدس نادرست کافی است. فرایند ابطال فرضها و حدسها می‌باید به طور فعال و آزادانه پی‌گیری شود و بنابراین برخی پیش‌شرطهای اجتماعی می‌باید برای تحقق آن موجود باشد، مهمترین این پیش‌شرطها عبارت است از احراز شرایط یک جامعهٔ باز.

وظیفهٔ تحلیلگر اطلاعاتی عبارت است از خلق و نقد: خلق فرضیه‌ها و حدسها و تلاش برای نقادی آنها. تنها آن فرضیه‌ای که از محک نقدهای متعدد جان به سلامت به در برد می‌باید به عنوان یک فرضیهٔ معتبر مورد توجه قرار گیرد. در طی این فرایند می‌باید نهایت دقت مبذول شود تا گزاره‌های غیرقابل ابطال (یعنی گردگوییها) مورد استفاده قرار نگیرند. این قبیل گزاره‌ها توخالی و فاقد هر نوع محتوای تجربی و واقعی هستند.

اگر در پایان فرایند حذف و ابطال به وسیلهٔ نقادی، بیش از یک گزاره یا تخمین و فرضیه باقی بماند و تحلیلگر نتواند بین آنها یکی را انتخاب کند در آن صورت اخذ هر نوع تصمیم در خصوص آنها امری گزافی و دلبخواه خواهد بود که جزو وظایف واحدهای اطلاعاتی محسوب نمی‌شود. در این شرایط اخذ تصمیم می‌باید بر عهدهٔ سیاستگذاران و مسؤولان سیاسی (نظیر حکومت و یا فرماندهان بالادست) واگذار شود.

بخش دوم: اصلاح روش نقادانه

بحث گذشته بر تمایز مطلق میان امور واقع (فکتها)[1] و تخمینها (یا به عبارت دقیق‌تر حدسها) استوار بود. اما باید پرسید که آیا این امر واقعاً به همین روشنی و وضوح است؟ آیا واقعاً می‌توان گزارشهای اطلاعاتی را به مثابهٔ

---

1. Facts

امور واقع در نظر گرفت؟ پاسخ در این موارد غالباً منفی است. اغلب گزارشهای اطلاعاتی بر داده‌هایی مستندند که از منابع خطاپذیر دریافت شده‌اند و معمولاً هر گزارش در مسیری طولانی که از منبع اصلی تا میز محقق طی می‌کند دچار انواع و اقسام دست‌خوردگیها می‌شود. بنابراین به زحمت می‌توان گزارشهای اطلاعاتی را معادل امور واقع یا شواهد تجربی در علوم دانست.

هر گزارش اطلاعاتی معمولاً به طرق گوناگون مورد تفسیر و تعبیر قرار می‌گیرد. هر یک از تفسیرها مبتنی است بر تخمینها، حدسها، و فرضیه‌های پیشین و نیز بر سابقهٔ ذهنی و معلومات قبلی خود محقق. بنابراین خود این امور واقع از قبل و از همان آغاز کار به رنگ و هیأت تخمین درآمده‌اند. در فلسفهٔ علم این نکته را با این تعبیر فنی بیان می‌کنند که امور واقع یا شواهد و داده‌های تجربی ملفوف و پیچیده در تئوریها هستند.[1] اگر چنین است در آن صورت چگونه می‌توان امور واقع و گزارشهای اطلاعاتی را برای ابطال تخمینهای اطلاعاتی مورد استفاده قرار داد؟

روشن است که دیگر نمی‌توانیم (لااقل با قاطعیت و تأکید سابق) مدعی شویم که یک بیّنهٔ خلاف برای ابطال یک تخمین یا نظریه کافی است. در این صورت، آیا باید همه چیز را رها کنیم و به همان روش خوب قدیمی، یعنی استقرا بازگردیم؟ البته که نه، زیرا انتقاد ما از روش استقرایی هنوز به قوت خود باقی است: شمارهٔ بیّنه‌های مؤید هر قدر که باشد باز هم برای احراز صدق گزاره‌های کلی ما کفایت نمی‌کنند. پس چه باید کرد؟

گزارشهای مأخوذ از مشاهده در برابر فرضیه‌ها ـــ در علم تجربی و در فعالیتهای اطلاعاتی

در ابتدا باید بر این نکته تأکید ورزیم که هر گزارش مشاهدتی (گزارش مأخوذ

1. Theory Laden

از مشاهده) از جمله آنها که در فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرند، ملفوف و پیچیده در نظریه‌ها هستند، این گزارشها هیچ‌گاه نمی‌توانند گزارشهای مشاهدتی محض و خالص باشند و همواره مسبوق‌اند به پاره‌ای فرضیات معین. هر مشاهده علاوه بر آنکه بر امور محسوس مبتنی است، واجد جنبه‌ای نظری نیز هست، یعنی مبتنی به رأی و تفسیر است. عموماً چنین می‌پندارند که در علمی نظیر فیزیک این مؤلفهٔ تفسیری یا اساساً وجود ندارد و یا آن‌قدر رقیق و ضعیف است که نقشی بازی نمی‌کند، حال آنکه در تخمینهای اطلاعاتی که این مؤلفه حائز نهایت اهمیت است. اما آیا واقعاً مطلب از این قرار است؟ چه چیزی می‌تواند از این مشاهده سرراست و مستقیم که خورشید از طلوع تا غروب به دور زمین می‌چرخد، بی‌ابهام‌تر و خالص‌تر باشد؟ و یا این امر واقع که هرگاه چوبی به داخل آب فروبرود در محل فرورفتگی «شکست» پیدا می‌کند؟ علی‌رغم این قبیل «مشاهدات» به ظاهر سرراست، هر آدم معقولی به ما خواهد گفت که واقعیت در مورد این امور واقع از این قرار است که این زمین است که به دور محور خویش می‌چرخد و این شعاعهای نور (و نه چوب) است که در محل تلاقی با آب دچار شکست می‌شوند. واضح است که عنصر تفسیر و تحلیل در اینجا نیز نقشی بسیار حساس و اساسی بازی می‌کند.

مسألهٔ دخالت تفسیر در بررسی مشاهدات مسأله‌ای است که در همهٔ انواع شاخه‌های تحقیق و حوزه‌های معرفت انسانی مشترک است و چنین نیست که اهمیت آن در امور اطلاعاتی بیش از اهمیت آن در فیزیک ذرات بنیادی باشد. در این شاخه از فیزیک نیز چون مشاهده با چشم غیرمسلح ممکن نیست، بنابراین همهٔ مشاهدات در مورد رفتار ذرات وابسته و مسبوق است به شماری از نظریه‌ها و فرضیه‌ها و نیز تفسیرهای نتایج اندازه‌گیریها و سنجشها. بحثی که فوقاً صورت گرفت اهمیت مسألهٔ بسیار دشوار نحوهٔ تعامل با مشاهدات را مورد تأکید قرار می‌دهد. وقتی که فرضیه‌ای با

مشاهدات و گزارشهای مشاهدتی در تعارض واقع می‌شود و پای ابطال در میان می‌آید، چه باید کرد؟ آیا در این هنگام می‌باید فرضیه را کنار گذارد، درست نظیر مواقعی که اطلاعاتمان **متقن و بدون خدشه است؟** یا اینکه باید به اطلاعات توجه نکرد و علی‌رغم آنها فرضیه را محفوظ نگاه داشت؟ تاریخ علم به ما می‌آموزد که دانشمندان در موارد مشابه گاهی اوقات فرضیه‌ها را کنار می‌گذارده‌اند و گاهی اوقات به شواهد تجربی اهمیت نمی‌داده‌اند. مثلاً آزمایش مایکلسون ـ مورلی که در آن هیچ نوع تغییری در سرعت حرکت نور مشاهده نشد، سبب طرد فرضیهٔ اتر شد.[۱]

از سوی دیگر گالیله، کپرنیک را مورد تمجید قرار داده بود، زیرا علی‌رغم شواهد خلاف و بیّنه‌های معارضی که از رهگذر اندازه‌گیریهای مربوط به نورانیت (درخشندگی) مریخ و زهره حاصل شده بود، او سخت به نظریهٔ انقلابی خویش چسبیده و آن‌را رها نساخته بود. پس چه هنگام می‌باید فرضیه‌ها را رها کنیم و در کدام مواقع باید امور واقع و مشاهدات ابطال‌کننده

---

۱. تا قبل از ظهور تئوری نسبیت، فیزیکدانان برمبنای مفروضات نظریهٔ موجی نور به این اصل قایل بودند که تمام کیهان در ماده‌ای بی‌رنگ و فاقد وزن به نام اتر ether شناور است و اتر محیطی است که نور در آن طی طریق می‌کند. در اواخر قرن نوزدهم دو دانشمند امریکایی به نامهای مایکلسون و مورلی تصمیم گرفتند اختلاف سرعت سیر نور را در اتر در جهات مختلف اندازه‌گیری کنند. فرض آنها این بود که چون اتر فضای اطراف کرهٔ زمین را انباشته است، بنابراین گردش زمین سبب می‌شود که آن بخش از اتر که در مجاورت زمین قرار دارد با همان سرعتی که زمین می‌گردد به چرخش درآید پس سرعت نوری که در مسیر گردش زمین سیر می‌کند، طبق معادلات تبدیل گالیله، با سرعت سیر زمین جمع می‌شود و بنابراین سریع‌تر از نوری حرکت می‌کند که در مسیر عمود بر جهت چرخش زمین سیر می‌کند. این دو تن برمبنای این فرض به اندازه‌گیری سرعت سیر نور در دو راستای هم‌جهت با گردش زمین و عمود بر آن پرداختند لکن با کمال تعجب متوجه شدند که سرعت سیر نور در هر دو مسیر یکسان است. یعنی گویی اِتری در کار نیست که سرعت زمین را به خود بگیرد و آن‌را به سرعت نور در راستای چرخش زمین اضافه کند. آزمایش مایکلسون ـ مورلی که به طور مستقل از مفروضات تئوری نسبیت انجام گرفته بود دلیل اضافه‌ای شد بر صدق بیشتر نظریهٔ نسبیت و نادرستی فرض مربوط به وجود اتر. ـم.

را کنار بگذاریم؟ اگـر اطـلاعات بـیشتر در دسـترس نـباشد اولویت را بـاید به فرضیه‌ها بـدهیم یـا بـه مشـاهدات و گـزارشـهای مأخـوذ از مشـاهده یـا به هیچ‌کدام؟ فلسفهٔ علم سرشار از پاسخهای مختلفی است که به این پرسشها داده شـده است. امـا اولویت، مـعمولاً بـه شـرط احـراز یک شـرط اسـاسی، به داده‌های تجربی و گزارشهای مشاهدتی داده می‌شود: این شرط آن است که داده‌های مزبور از محک سخت‌ترین آزمایشها سربلند بیرون آیند. مثلاً لازم است که ایـن داده‌هـا تکـرارپـذیر و قـابل اعـاده بـاشند. وقـتی یک گـزارش مشاهدتی در علم مورد استفاده قرار می‌گیرد، فرض بر این است که گـزارش مذکور تصادفی حاصل نشده است و می‌توان با تکرار آزمایشهای مشـابه در شرایط مشابه، داده‌های مشابهی به دست آورد. البته این تکرارپذیری نیز خود فرضیه‌ای بیش نیست. زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان مطمئن بود که از همهٔ شـرایـط مربوط اطلاع کامل و کافی در دست است. در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی این امر به «قابل اعتماد بودن گزارش» شهرت یافته و پرسشهای گوناگونی را در بر می‌گیرد، نظیر اینکه: آیا مـنبع ارائـه‌دهندهٔ گـزارش صـاحب اعـتبار و مـوجّه است؟ آیا خبرچینهای او موجّه هستند؟ آیا گزارش او درست و واقعی است؟ آیا درک ما از گزارش او دقیق و صحیح است؟ وقتی به گزارشی عنوان والای «امر واقع (فکت)» اعطاء مـی‌شود ایـن امـر مسـبوق است بـه قـبول پـاره‌ای مفروضات.

نقد راه حل پیشنهادی پوپر

پوپر به تبع سنتی که میراث رابرت بویل شیمیدان مشهور قرن هفدهم است، اولویت را به گزارشهای مأخوذ از مشاهده می‌دهد، مگر آنکه این گـزارشـها ابطال و طردشده باشند. اما یک گزارش مشاهدتی کی ابطال و طرد می‌شود؟ وقتی که بیّنهٔ دیگری در جـای آن قـرار گـیرد. بـنابرایـن وقـتی گـزارشـی از آزمونهای ساده نظیر تکرارپذیری یا تأیـید از سـوی مـنابع مسـتقل سـربلند

بیرون می‌آید، و وقتی که دیگر نتوان عدم صحت آن‌را احراز کرد، می‌باید بدان در قبال فرضیه اولویت و برتری بخشید.

اما راه حل پوپر کافی و تمام نیست. اگر کپرنیک به حرف پوپر گوش داده بود بعید بود که به ارائهٔ نظریهٔ انقلابی خویش موفق گردد. پروفسور آگاسی[1] معتقد است که متدولوژی پوپر با راه حل دیگری ــ یعنی همان که در مورد نحوهٔ انتخاب میان دو تئوری رقیب توضیح داده شد ــ سازگار و قابل آشتی است. در حالتی که میان یک فرضیه و گزارشهای مشاهدتی تعارض پیدا می‌شود، می‌باید آن شِق یا گزینه‌ای را اختیار کرد که ابطال‌پذیر یا تجربه پذیرتر است. اگر طرد گزارشهای مشاهدتی راههای تجربه پذیر بیشتری را پیش پا می‌گشاید در آن صورت باید گزارشهای مشاهدتی را طرد کرد و اگر به عکس طرد فرضیه منجر به ظهور راههای بدیل به مراتب تجربه پذیرتر می‌شود می‌باید از خیر فرضیه گذشت.

پوپر به آن سنت علمی‌ای وفادار است که به گزارشهای مشاهده در قبال فرضیه‌ها اولویت می‌دهد. جایگاه او در طیف گسترده و متنوع نظریاتی که در این زمینه وجود دارد درست در نقطهٔ مقابل کسانی است که چنین اولویتی را منکرند و معتقدند که خود گزارشهای مأخوذ از تجربه متکی به فرضیه‌ها هستند. بر طبق نظر این گروه، آزمایشها بیش از این به ما نمی‌گویند که پاره‌ای از مشاهدات با پاره‌ای از فرضیه‌ها ناسازگارند. برای آشتی دادن آنها می‌باید در جایی از سیستم حک و اصلاحی صورت پذیرد. گاهی اوقات بهتر است که فرضیه اصلاح شود (و به عبارت دیگر فرضیهٔ اولی طرد گردد و صورت اصلاح‌شدهٔ آن مورد استفاده قرار گیرد) و گاهی نیز بهتر است که گزارشهای مشاهدتی کنار گذارده شود. این نظر با دیدگاهی که کل علم را مجموعه‌ای از امور اعتباری[2] می‌داند و یا آن‌را طریقه‌ای جهت نگاه کردن به واقعیات و امور قابل مشاهده و دسته‌بندی آنها به شمار می‌آورد (یعنی فلسفهٔ اصالت اعتبار)[3]

1. Agassi 2. conventions 3. conventionalism

یک قدم بیشتر فاصله ندارد. بر طبق این فلسفه، علم صرفاً ساختمانی است که در آن اطلاعات را انبار می‌کنند، و یا منظری است که از آن به عالَم نظر می‌کنند، و یا نوعی زبان خاص است که از آن برای سخن گفتن دربارهٔ اشیاء و امور استفاده می‌کنند. هر تعارضی میان گزارشهای مأخوذ از مشاهده و فرضیه‌ها، در واقع تذکری است به ما برای تجدید نظر در ساختمان این زبان و یا اصلاح نحوهٔ طبقه‌بندی سیستم تئوریهایمان. این دیدگاه به نحوی تحسین‌آمیز و چشمگیر توسط فیزیکدان فرانسوی پی‌یر دوئم[1] (۱۹۱۶ــ۱۸۶۱) در ابتدای این قرن بسط داده شد و حدود چهل سال پیش به وسیلهٔ منطق‌دان امریکایی ویلفرد اورمان کواین[2] و اخیراً به وسیلهٔ مورخ و فیلسوف علم امریکایی توماس کوهن تجدید حیات پیدا کرد.

هرچند کوهن با نظر پوپر در این مورد که علم از روی جنازهٔ نظریه‌های ناموفق راه خویش را به جلو می‌گشاید، موافق است، لیکن این نکته را قبول ندارد که عدم توفیق تئوریهای علمی به معنای طرد و ابطال آنهاست. پوپر معتقد است که فرایند تأیید تئوریها پایان‌پذیر نیست، کوهن به همین نکته در مورد فرایند ابطال قایل است. بنابراین بر طبق نظر کوهن، یک دانشمند متصلب‌الرأی و جزم‌اندیش می‌تواند همواره با توسل به این توجیه که گزارشهای مشاهدتی معارض با نظریهٔ دلخواه او به اندازهٔ کافی «حلال»[3] و مطلوب نیستند نظریهٔ خویش را علی‌رغم انبوهی از شواهد متعارض محفوظ نگاه دارد. اما این سؤال پیش می‌آید که چه معیاری «ناموفق بودن» یک نظریه را مشخص می‌سازد؟

راه حلی که کوهن پیشنهاد می‌کند جامعه‌شناسانه است: یک تئوری وقتی ناموفق به شمار می‌آید که جامعهٔ علمی زمان آن‌را ناموفق اعلام کرده باشد، گاهی اوقات جامعهٔ علمی تصمیم می‌گیرد یک تئوری را ناموفق اعلام کند

---

1. Piere Duhem
2. W. O. Quine
3. Kosher

به این دلیل که وزن شواهد مشکل‌آفرین و مزاحم علیه نظریهٔ مزبور به نحو قاطعی افزایش یافته است. بروز این حالت، منادی ظهور یک **«انقلاب علمی»** است که عبارت است از کنار گذاشته شدن نظریه‌ای که تا دیروز نظریهٔ مطلوب و برتر به شمار می‌آمد به وسیلهٔ نظریهٔ دیگری که از آن بهتر است (نظیر کنار گذاشته شدن تئوری جاذبهٔ نیوتن به وسیلهٔ نظریهٔ نسبیت اینشتاین) به همان طریقی که پوپر توصیف کرده بود. اما گاهی اوقات جامعهٔ علمی یک تئوری را کنار می‌گذارد (یا آن‌را غیرموفق به حساب می‌آورد) صرفاً به این دلیل که این نظریه دیگر جاذبهٔ چندانی برای جامعهٔ علمی ندارد، حال خواه از این‌رو که دیگر در آن چیز «جالب توجهی» یافت نمی‌شود و خواه به این جهت که دیگر «چیستانها و معماهای» تازه‌ای برای دانشمندان مطرح نمی‌سازد.

مطابق نظر کوهن، فعالیت یک «دانشمند متعارف»[1] عبارت است از نوعی **حل معما**[2]، نظیر حل جدول کلمات متقاطع. معمای علمی می‌تواند عبارت باشد از هر نوع ناسازگاری میان نظریهٔ مورد قبول و گزارشهای مأخوذ از مشاهده. دانشمند به هنگام برخورد با این‌گونه ناسازگاریها سخت تلاش می‌کند تا نظریهٔ مسلط و مقبول (پارادایم)[3] را بهبود بخشد و به مدد آن به حل معما و تبیین آن اقدام کند. بنابراین برخلاف نظر پوپر، دانشمند درصدد ابطال تئوری مقبول و یا پیشنهاد تئوریهای بدیل برنمی‌آید، بلکه کلیهٔ فعالیتهای او صرفاً در چارچوب همان نظریهٔ مسلط و مقبول (پارادایم) صورت می‌پذیرد.

مثال طالع‌بینی (تنجیم)

طالع‌بینی نمونهٔ خوبی برای نشان دادن اختلاف میان فلسفه‌های علم پوپر و کوهن فراهم می‌آورد.[4] هر دوی آنها معتقدند که طالع‌بینی (= تنجیم[5] =نجوم

---

1. normal scientist 2. puzzle–solving 3. paradigm

۴. انتخاب این مثال تصادفی نبوده است. در ازمنهٔ گذشته منجمین همان نقشی را بازی می‌کرده‌اند که تحلیلگران اطلاعاتی در دوران ما بازی می‌کنند.

احکامی در برابر علم نجوم[1]) در ردهٔ علوم تجربی جای نمی‌گیرد، اما چرا؟

پوپر به وضع و شأن گزاره‌های نجوم احکامی اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که این قبیل گزاره‌ها اصولاً ابطال‌پذیر نیستند و بنابراین علمی به حساب نمی‌آیند و در نتیجه طالع‌بینی علم محسوب نمی‌شود. کوهن این را می‌پذیرد که برخی از گزاره‌های نجوم احکامی مبهم و چندپهلو هستند، لیکن قبول نمی‌کند که همهٔ این گزاره‌ها چنین‌اند. به اعتقاد کوهن اغلب گزاره‌های نجوم احکامی را می‌توان در معرض آزمونهای ابطال‌کننده قرار داد و در واقع امر نیز اغلب این گزاره‌ها ابطال شده‌اند. اما از نظر او طالع‌بینی (تنجیم) علم به شمار نمی‌آید، زیرا نمی‌تواند هیچ معما و **چیستان** ارائه دهد. اگر فی‌المثل پیشگویی منجم دربارهٔ سرنوشت یک آدم نادرست از کار درآید، گناه را به گردن اطلاعات نادرست (مثلاً اطلاعات غیردقیق در مورد زمان و مکان تولد) می‌اندازد. اگرچه در فیزیک هم وقتی پیش‌بینی تئوری دقیق از آب درنمی‌آید به همین شیوه متوسل می‌شوند ولی این امر در طالع‌بینی عمومیت دارد، حال آنکه در فیزیک چنین نیست: عدم توفیق در طالع‌بینی هیچ‌گاه محرکی برای تغییر «تئوری» تنجیم نمی‌شود. در طالع‌بینی هیچ‌گاه عدم موفقیت در پیشگویی درست، «معمایی» که نیاز به حل کردن داشته باشد، به شمار آورده نمی‌شود، به عبارت دیگر عدم موفقیت هیچ‌گاه منجم را به صرافت اصلاح و تدقیق نظریهٔ نجومی خویش نمی‌اندازد. و از نظر کوهن وقتی که در یک حوزهٔ معرفتی فعالیت حل معما وجود نداشت، علم تجربی نیز در آنجا راهی ندارد.

بنابراین هم پوپر و هم کوهن در این مورد موافق‌اند که شواهد تجربی و واقعیتهای علمی ملفوف و پیچیده در تئوری هستند و در نتیجه همواره می‌توان ابطالهایی را که ارائه می‌شود به طور جزمی مردود اعلام کرد و به این توجیه متوسل شد که کاوشهای بیشتر، یا به اینجا منجر می‌شود که نشان

---

5. astrology

1. astronomy

می‌دهد گزارشهای موجود نادرست‌اند، و یا آنکه سبب توسعهٔ گسترهٔ تئوری مسلط فعلی می‌شود، به طوری که این تئوری می‌تواند موارد خلاف و نقض کنونی را تبیین کند. اما در حالی که پوپر به این نوع رهیافت جزمی در قبال تئوریها و شواهد خلاف به عنوان یک مشکل نگاه می‌کند که شخص می‌باید از طریق وسعت نظر و طرد جزمیت بر آن غلبه کند، کوهن آن‌را به محور اصلی فلسفهٔ خویش مبدل ساخته: از نظر او دانشمند «متعارف» می‌تواند و باید با جزمیت سرسختانه‌ای در چارچوب نظریهٔ مسلط موجود به فعالیت روزانهٔ حل معما ادامه دهد. این پایداری و سرسختی میوهٔ شیرین خود را در پیشرفت علم به بار می‌آورد: پس از آنکه تلاشهای متعدد برای حل یک معمای خاص به نتیجه نرسید، فضایی متشنج و بحرانی در جامعهٔ علمی پدیدار می‌شود که در نهایت به بروز یک انقلاب علمی منجر می‌گردد. چه دلیلی دارد که ما بلافاصله و قبل از آنکه به دقت «معمایی» را که پدیدار شده مورد بررسی قرار دهیم و دریابیم که آیا یک راه حل متعارف (در چارچوب نظریهٔ موجودمان) برای آن یافت می‌شود یا نه، به سراغ نظریهٔ انقلابی برویم و از نظریهٔ شناخته‌شده دست برداریم؟

آیا جمع میان دو متدولوژی (پوپر و کوهن) امکان دارد؟

از نظر کوهن رهیافت جزمی در قبال فعالیتهای علمی امری عادی و متعارف است، لیکن پوپر به یک‌چنین رهیافتی به عنوان تهدیدی نه‌فقط برای علوم که برای کل تمدن می‌نگرد. حق با کدام است. پل فایرابند معتقد است که این دو متفکر در آن واحد هم درست می‌گویند و هم بر خطا هستند. بر طبق نظر فایرابند، پوپر و کوهن نمایندگان دو سنت سابقه‌دار در تاریخ اندیشه‌اند: در یک‌سو «**سنت فلسفی نقادی جمعی**»[1] قرار دارد که طرفدار تنوع و تعدد

1. Pluralistic Criticism

نظریه‌هاست (پوپر) و در سوی دیگر «**سنت عملی**» اکتشاف قابلیتها و استعدادهای یک مادهٔ معین، بدون تسلیم شدن در برابر مشکلات (معضلات و معماها) و بدون توجه (به طور موقت) به راههای بدیل (کوهن). سیستم پوپری بر **اصل تنوع و تکثر آراء**[1] تأکید می‌ورزد، و سیستم کوهنی بر **اصل سرسختی در پایبندی به رأی واحد**.[2]

ایدئولوژی‌ای که کوهن از آن دفاع می‌کند خطرناک است، زیرا این ایدئولوژی غیرانسان‌دوستانه است و از طرف دانشمندان تنگ‌نظر و فاقد وسعت‌مشرب پذیرفته می‌شود. فایرابند به فعالیت علم متعارف[3] (مطابق تعریف کوهن) لقب «حمایت حرفه‌ای» می‌دهد. ایدئولوژی پوپر انسان‌دوستانه ولی غیرمؤثر است. «علم متعارف» برای اثبات این نکته که مشکلات یا معماهایی که پدید آمده‌اند جدی و واقعی هستند و نه تصنعی و ظاهری، ضرورت دارد. هر دو سنتی که در بالا ذکر شد برای پیشرفت علم ضروری‌اند و در واقع این هر دو سنت دائماً در حال اندرکنش و بده‌بستان هستند. تقسیم علم به دوره‌های علم متعارف و علم انقلابی تقسیمی مصنوعی و غیرواقعی است. دقیق‌تر آن است که از **مؤلفهٔ متعارف و مؤلفهٔ نقادانه** (انقلابی یا فلسفی) علم نام برد.

متدولوژی‌ای که این دو مؤلفه را با یکدیگر جمع می‌کند از سوی ایمره لاکاتوش (۱۹۷۴ــ۱۹۲۲) پیشنهاد شد. لاکاتوش بین نظریه‌ها و برنامه‌های تحقیقاتی فرق قایل شد. یک نظریهٔ تحقیقاتی متشکل است از دو قاعدهٔ روش‌شناسانه:[4] اولی به آن دسته از راههای تحقیق که باید پی‌گیری شود اشاره می‌کند (مُعِینِ کشف مثبت)[5] و دیگری راههایی را که می‌باید از آنها اجتناب کرد مشخص می‌سازد (مُعِینِ کشف منفی).[6] در چارچوب یک برنامهٔ تحقیقاتی خاص، می‌توان نظریه‌هایی (فرضیه‌هایی) مطرح کرد، آنها را مورد

---

1. principal of proliferation
2. principal of tenacity
3. Normal Science
4. Reseach Programme
5. positive heuristic
6. negative heuristic

آزمایش قرار داد و حتی با نظریه‌های دیگر تعویض کرد، به یک شرط: هستهٔ مرکزی برنامهٔ تحقیقاتی می‌باید دست‌نخورده باقی بماند. معین کشف منفی تغییر هستهٔ مرکزی را منع می‌کند. تعارض میان یک گزارش مشاهدتی و یکی از فرضیه‌های متعلق به هستهٔ مرکزی را نباید با طرد فرضیه مورد اشاره از میان برداشت، بلکه می‌باید این کار را از طریق تنظیم (و حتی ابداع) فرضیه‌هایی خارج از هستهٔ مرکزی به انجام رساند. این فرضیه‌های کمکی یک کمربند محافظ به دور هستهٔ مرکزی به وجود می‌آورند، که جلوی ضربات ناشی از آزمونهای ابطال‌کننده را می‌گیرد و با تنظیم و تعدیل و یا حتی تعویض خود، از هستهٔ مرکزی‌ای که به این نحو سخت شده، دفاع می‌کند. یک برنامهٔ تحقیقاتی موفق است اگر به تغییر مسأله به نحو «پیشبرنده»[1] منجر شود. این برنامه ناموفق است اگر نتیجهٔ آن تغییر مسأله به نحو «انحطاط یابنده»[2] باشد.

پوپر تصویری توفانی از علم ترسیم می‌کند: نظریه‌ها روزانه خلق می‌شوند و به محض کشف داده‌های ابطال‌کننده نابود می‌شوند. در سوی دیگر این طیف، کوهن چشم‌اندازی آرام و صلح‌آمیز ترسیم می‌کند: دانشمندی که او توصیف می‌کند ایامش را به تلاش برای تبیین گزارشهای مشاهدتی بر طبق مفاد یک نظریهٔ مسلط صرف می‌کند. پوپر بر انقلابهای علمی تأکید می‌ورزد و کوهن به «پیوستگی و تداوم» سیر علمی توجه دارد.[3] لاکاتوش به علم از همان منظری می‌نگرد که پوپر نظر می‌کند. او

---

1. progressive problem-shift　　2. degenerative problem-shift

۳. سخن اخیر نویسنده هرچند از یک دیدگاه و برمبنای تفسیر معینی از آراء پوپر و کوهن صحیح است از دیدگاهی دیگر غیردقیق و شبهه‌ناک است. اگرچه در این مختصر نمی‌توان به بحث در این خصوص که مسأله‌ای فنی و دقیق است پرداخت لیکن به اختصار باید گفت پوپر در سراسر تاریخ علم علی‌رغم تعویضها و جایگزینیهای مداومی که میان نظریه‌ها صورت می‌گیرد و وی از آن به عنوان نوعی انقلاب مستمر یاد می‌کند، به نوعی تداوم و اتصال قایل است، به این معنی که او معتقد است هر نظریهٔ بعدی که جانشین نظریهٔ قبلی می‌شود واجد نقاط قوت نظریهٔ قبل و وارث موفقیتهای آن است و به دلیل همین میراث‌بری نظریه‌ها از یکدیگر

به تفسیر جامعه‌شناسانه-روان‌شناسانهٔ کوهن از علم معترض است و همانند پوپر اعتقاد دارد که علم فعالیتی معقول و منطقی[1] است. تفاوت اصلی میان دیدگاههای پوپر و لاکاتوش در این است که از نظر لاکاتوش نقادی سبب نمی‌شود (و نباید سبب شود) که فرضیه‌های رقیب به سرعت از میدان خارج شوند.

فایرابند که در بسیاری از مواضع فکری در مورد فلسفهٔ علم با لاکاتوش هم‌مسلک است، نیازی نمی‌بیند که متدولوژی علم تعریف یا تحدید گردد، او به علم تجربی به عنوان جزئی لایتجزی از تمدن بشری می‌نگرد و معتقد است

→ است که سیر علم نوعی سیر پیشرونده و رشدیابنده محسوب می‌شود. کوهن در مقابل تنها به پیوستگی و تداوم نظریه‌ها در دوران استقرار یک نظریهٔ فراگیر (که وی آن‌را مَثَلِ اعلا Paradigm می‌نامد) قایل است. به عبارت دیگر کوهن پیوستگی سیر علم را تنها در دوران علم متعارف برقرار می‌داند ولی معتقد است که پایان عمر هر نظریهٔ فراگیر و آغاز دورهٔ یک نظریّهٔ فراگیر جدید با یک انقلاب ــکه بی‌شباهت به انقلابات سیاسی نیست ــ همراه است: یعنی همان‌طور که در انقلابهای سیاسی اصیل رژیم انقلابی کوچک‌ترین شباهتی به رژیم گذشته ندارد، در انقلابهای علمی نیز نظریهٔ فراگیر جدید کوچک‌ترین شباهت و ارتباطی با نظریهٔ فراگیر قبلی ندارد. بدین ترتیب از نظر کوهن تاریخ علم عبارت است از یک‌سلسله دوره‌های ثبات و پایداری (دوران علم متعارف) که از یکدیگر جدا و منقطع‌اند و ارتباط میان آنها به واسطهٔ بروز انقلابات علمی گسسته شده است. دیدگاه پوپر در مورد علم به نوعی رئالیسم (واقع‌گرایی علمی) می‌انجامد و دیدگاه کوهن به‌گونه‌ای ضد رئالیسم علمی منجر می‌شود. نکتهٔ دیگری که نویسنده به‌نحو غیردقیق مطرح ساخته، انتساب نوعی رهیافت ابطال‌گرایانهٔ خام naive falsification به پوپر است. حال آنکه پوپر خود بر این نکته تصریح و تأکید دارد که دانشمند می‌باید رویکرد انقلابی به نظریه‌ها و فرضیه‌ها را با نوعی محافظه‌کاری روشن‌بینانه همراه سازد. معنای این سخن آن است که دانشمند می‌باید در کنار گذاردن یک نظریهٔ موفق در پرتو بیّنه‌های ابطال‌گر با احتیاط و حتی تا اندازه‌ای جزم‌اندیشی عمل کند و به‌صِرف برخورد با یک نمونهٔ نقض، نظریهٔ خود را رها نسازد. پوپر در این رهیافت که لاکاتوش از آن با عنوان ابطال‌گرایی پیچیده یاد می‌کند، تا اندازه‌ای به نظریهٔ کوهن نظر داشته و تا اندازه‌ای نیز به نظریهٔ «شمّ معقول bon sens» دوئم. در خصوص دیدگاه پوپر در این زمینه نگاه کنید به:

Criticism and the Growth of Knowledge, edited by I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge University Press, 1970.

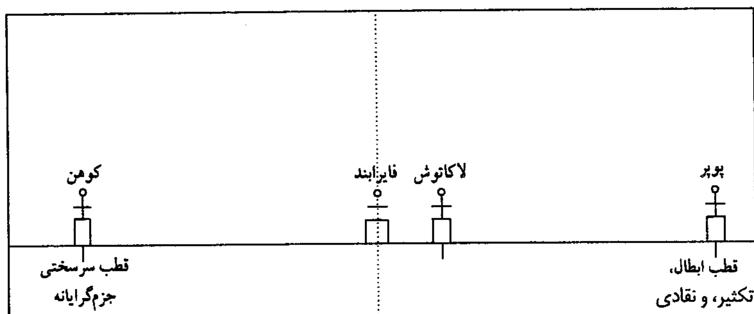
1. Rational

نظیر هر جزء دیگری از این تمدن، صحیح‌ترین متدولوژی آن است که به فرد اجازه و امکان می‌دهد تا تمایلات و گرایشهای طبیعی خویش را به کمال برساند. بنابراین او توصیه می‌کند که ما می‌باید هم تنوع‌گرایی و تعدد آراء و روش نقادانهٔ پوپر را قبول کنیم و هم دفاع سرسختانه از تئوریهای موجود را که آموزهٔ کوهن است. به عبارت دیگر و به طور خلاصه تجویز فایرابند در مورد متدولوژی این است که: «هر چیزی در آن رواست». (شکل ۵)

اظهار نظر

بحث مربوط به اولویت گزارشهای مأخوذ از مشاهده در برابر نظریه‌ها و فرضیه‌ها، از اهمیت بسیار زیادی در فعالیتهای اطلاعاتی برخوردار است. سؤال این است که آیا ما می‌باید همواره گزارشهای اطلاعاتی را (که احیاناً ممکن است به نحو نادرستی تفسیر شده باشند) بر تئوری یا دیدگاه فکری و یا چارچوب نظری خود رجحان دهیم؟ این پرسش چنان‌که می‌دانیم یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته و ما باز هم در بخشهای بعد بدان خواهیم پرداخت. لیکن بحث در خصوص آن دسته از فلسفه‌های علم که قایل به نوعی اصالت قرارداد[1] هستند و از آن جمله فلسفهٔ علم کوهن در همین‌جا به پایان می‌رسد. این قبیل فلسفه‌ها به طور طبیعی به حذف مفهوم «صدق یا حقیقت»[2] و یا تهی ساختن این مفهوم از محتوای منطقی و فلسفی‌اش منجر می‌شوند. به این معنی که این فلسفه‌ها اشعار می‌دارند که «امر حقیقی»[3] چیزی است که مردمان میان خود «قرار» گذاشته‌اند آن‌را حقیقی بدانند و یا به عبارت دقیق‌تر آن‌چیزی است که جامعهٔ علمی زمان آن‌را حقیقی تلقی می‌کند. از نظر اصالت قراردادیان[4] تئوری یا نظریه بر امور واقع (فکتها) رجحان دارد و مشخص می‌سازد که چه چیزی

1. Conventionalism 2. Truth 3. True
4. Conventionalists



شکل ۵. جایگاه فلسفه‌های مختلف علم بر روی محور روش

واقعیت است و چه چیزی امر واقع محسوب نمی‌شود. خوشبختانه در فعالیت اطلاعاتی، این نکته همواره مورد توجه است که در ورای اشارات و اطلاعاتی که از طرف دیگر دریافت می‌شود، یک جهان واقعی (دشمن) وجود دارد که فعالیتها و اقداماتش مستقل از قراردادهای ما است. اگر ارزیابی ما از اوضاع با آنچه از دشمن سر می‌زند موافق و منطبق باشد در آن صورت این ارزیابی، مستقل از قراردادی که ما دربارهٔ مفهوم «صدق یا حقیقت» داریم صحیح و صادق است. بنابراین می‌توان از فلسفهٔ علم در خصوص فعالیتهای اطلاعاتی بهره گرفت بدون آنکه نیازی به توسل به فلسفه «اصالت قرارداد» باشد.[1]

۱. نکته‌ای که نویسنده به طور گذرا از آن گذشته راجع به بحث بسیار دشوار و فنی «صدق یا حقیقت truth» در فلسفهٔ علم است. پیروان مشربهای مختلف در فلسفهٔ علم هر یک به تعریف خاصی از مفهوم صدق یا حقیقت قایل‌اند در این میان دو گروه عمده که نویسنده نیز بدانها اشاره کرده عبارتند از رئالیستها (که پوپر جزو آنها محسوب می‌شود) و اصالت قراردادیان Cenventionalists که نویسنده کوهن را در زمرهٔ آنان جای داده. رئالیستها یا واقع‌گرایان معتقدند که ملاک صدق گزاره‌ها و قضایای ما انطباق با واقعیت خارجی و جهان خارج است. مثلاً این گزاره که «شیر آهو را خورد» به شرطی صادق است که در عالم واقع و در جهان خارج واقعاً شیر مورد بحث آهوی مورد نظر را خورده باشد. اصالت قراردادیان در مقابل به این نکته انگشت می‌گذارند که پل زدن میان گزاره‌ها و عالم خارج کاری است نزدیک به محال. بنابراین

اصلاح روش نقادانه

یکی از نتایجی که از بحثهای بالا حاصل می‌شود این است که دانشمندان نمی‌باید طابق النعل بالنعل بر طبق آموزه‌های پوپر عمل کنند و در اولین برخورد با شواهد خلاف و بیّنه‌های نقیض دست از تئوری مورد استفادهٔ خود بردارند.[۱] ممکن است نظریه‌ای که دانشمند در اختیار دارد، به اصلاح و تکمیل نیاز داشته باشد، لیکن در عین حال این احتمال نیز وجود دارد که اطلاعات و شواهد تازه دریافت‌شده نادرست باشند. داده‌های تجربی می‌توانند غلط یا غیردقیق باشند، اما اغلب مدتی طول می‌کشد تا این نکته آشکار شود. نتایجی که دانشمند تحصیل می‌کند غالباً متکی به نظریه‌های مختلف در مورد ابزار و نحوهٔ اندازه‌گیری و نیز مفروضات متعددی در خصوص شرایط محیطی است و همهٔ اینها می‌توانند ناموجّه و نادرست از کار درآیند. نکته‌ای که از این ملاحظه آموخته می‌شود این است که محقق می‌باید به نحو فعال با داده‌ها برخورد کند و نه‌تنها پیوسته درصدد دستیابی به شواهد خلاف تازه و بیّنه‌های مناقض جدید باشد (یعنی همان‌چیزی که پوپر توصیه می‌کند) که در عین حال می‌باید دائماً خود این شواهد و بیّنه‌ها را مورد ارزیابی قرار دهد و کوشش کند که در صورت امکان آنها را ابطال نماید،

← بهتر است به یک ملاک عملی‌تر برای صدق گزاره‌ها قایل شویم و بپذیریم که گزاره‌ها و قضایای ما برمبنای قراردادهایی که میان ما صورت می‌بندد صادق هستند مثلاً صدق این گزاره که «الکترون دارای بار منفی است» از اینجا ناشی شده که جامعهٔ علمی چنین قراری را پذیرفته است. نویسنده برای ادامهٔ بحث مشرب رئالیستها را اختیار کرده و به نظریهٔ سنتی صدق یا حقیقت به واسطهٔ انطباق با واقعیت خارجی قایل شده است. بحث در باب نظریه‌های مربوط به صدق چنان‌که گذشت بسیار دامنه‌دار و گسترده است و تفصیل آن‌را می‌باید در منابع مفصل‌تر جستجو کرد. در این خصوص به عنوان نمونه نگاه کنید به:

I. Niiniluoto. *Truthlikeren*. D. Reidel, 1987.

R. Kirkhman, *Theories of Truth*, The MIT Press, 1992.

۱. اِسناد این قول به‌پوپر که مساوی با نوعی ابطال‌گرایی خام است، چنان‌که توضیح داده شد نادرست است و صرفاً ناظر بر آرایی است که پوپر در آثار اولیهٔ خود بازگو کرده بود.

یک‌چنین ملاحظه‌ای در فعالیتهای اطلاعاتی به نحو جدی‌تری برقرار است، زیرا در این حوزه گزارشهای مأخوذ از مشاهده اغلب ناتمام و متفرق و صحت آن نیز محل تأمل است.

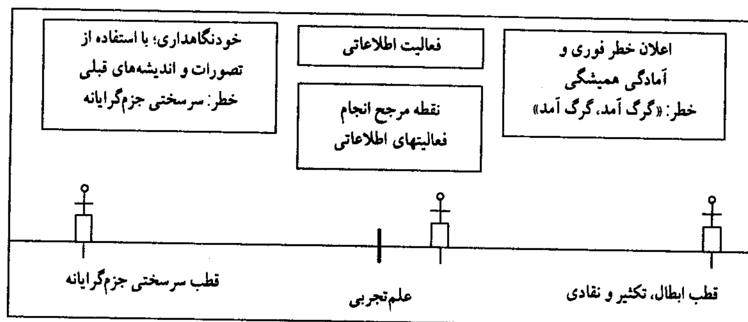
بنابراین ما باید دیدگاه خود را در مورد متدولوژی فعالیتهای اطلاعاتی تا اندازه‌ای نرم‌تر و متعادل‌تر کنیم. البته هنوز هم تحقیق درست و صحیح متشکل از دو مؤلفه یا دو مرحله است: نخست خلق و ابداع نظریه‌ها (فرضیه‌ها) به مدد تصور خلاق محقق، و دوم نقادی نظریه‌های ابداعی و تلاش برای ابطال آنها. اما ابطال (و در نهایت طرد و رد نظریه‌های غلط) نمی‌باید صرفاً برمبنای یک بیّنهٔ معارض صورت بگیرد (این کار تنها وقتی مجاز است که به صحت بیّنه **یقین** داشته باشیم). فرایند ابطال، در عمل باید مبتنی باشد بر بررسی دقیق داده‌ها و توجه به اینکه آیا شماره و ارزش داده‌های معارض به حدی هست که ما را به این نتیجه برساند که باید نظریه را کنار گذارد یا نه. در یک‌چنین بررسی و ارزیابی این نکته را نیز باید مد نظر داشته باشیم که خود داده‌ها و شواهد نیز مسبوق به تخمینها و فرضیه‌های معینی هستند و بنابراین می‌باید ارزش و صحت آن تخمینها را نیز در محاسبات خود منظور کنیم.

به طور خلاصه، موضع عمل فعالیتهای اطلاعاتی باید در جایی باشد تقریباً در وسط خطی که دو قطب جزمیت و نقادی را به یکدیگر متصل می‌سازد و البته اندکی نزدیکتر به قطب نقادی، به این دلیل که طبیعت خاص فعالیتهای اطلاعاتی چنین امری را اقتضاء می‌کند: غالباً بهتر است که در مواقع ضروری با تعدادی هشدار نادرست سر و کار داشته باشیم تا اینکه اصلاً هیچ هشدار و خبری دریافت نکنیم (نگاه کنید به شکل ۶).

محقق اطلاعاتی، درست نظیر دانشمند، باید کار خویش را با **صورتبندی و مشخص ساختن مسأله‌ای** که توجه وی را به خود جلب کرده آغاز کند.[۱] سپس در

---

۱. تحقیق علمی به مثابهٔ فعالیت و تلاش برای حل مسائلی که دانشمند با آن برخورد می‌کند از ابداعات پوپر است. در این مورد ر.ک: به کتاب حدسها و ابطالها، ۱۹۶۳ــم.



شکل ۶. علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی بین دو قطب جزم‌گرایی و نقادی

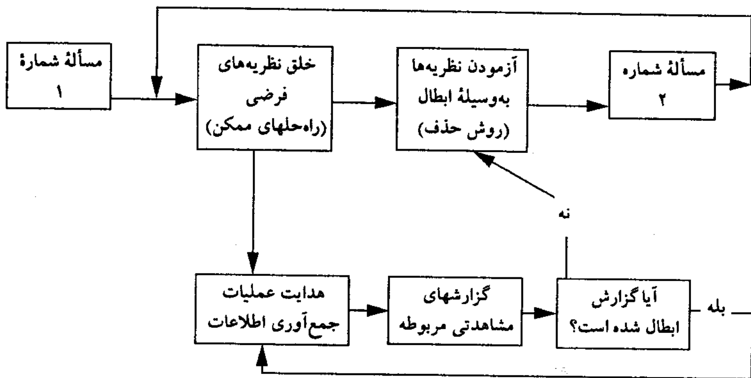
نخستین قدم برای حل مسأله، فهرستی از فرضیه‌های مختلفی که می‌توانند راه‌حل مسألهٔ مورد نظر به شمار آیند فراهم آورد. آنگاه هر یک از فرضیه‌ها باید به دقت مورد ارزیابی قرار گیرند، این کار می‌باید از طریق تلاش برای یافتن بیّنه‌های معارض انجام پذیرد.

اگر چنین بیّنه‌هایی یافت شد آنگاه خود این بیّنه‌ها می‌باید مورد وارسی و معاینه قرار گیرد. برای سنجش فرضیه‌هایی که در این بیّنه‌ها مندرج و مضمر است می‌توان از همان روش ابطال استفاده کرد. بدین ترتیب فعالیتهای مربوط به جمع‌آوری اطلاعات باید بر اساس مسأله‌ای که در دست محقق است جهت داده شوند، به عبارت دیگر جمع‌آوری اطلاعات نمی‌باید به طور «چشم‌بسته» انجام پذیرد. یعنی باید به دنبال آن دسته از گزارشهای مشاهدتی رفت که بالقوه می‌توانند فرضیه‌هایی راکه در فهرست محقق قرار دارند ابطال سازند. وقتی یک فرضیه ابطال می‌شود (و این تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که ما از ابتدا به دنبال شواهد معارض و بیّنه‌های ابطال‌کننده باشیم) آنگاه می‌باید این فرضیه را از فهرست حذف کرد و به سراغ فرضیهٔ دوم رفت. به این ترتیب، راه‌یابی به سمت «راه حل مطلوب»، به وسیلهٔ سلسله‌ای از

حذفهای متوالی صورت می‌گیرد [در هر مرحله یکی از فرضیه‌های نادرست حذف می‌شود و در نهایت فرضیه‌ای که بیش از سایر فرضیه‌ها به واقع امر نزدیکتر است برجای می‌ماند]. این احتمال وجود دارد که به هنگام بررسی و مطالعهٔ اطلاعات مرتبط با مسألهٔ مورد نظر، مسائل جدیدی ظهور کنند که اهمیتشان از مسألهٔ اول به مراتب بیشتر است. در چنین صورتی باید صورت مسأله مجدداً به نحو دقیق تعریف گردد و کل فرایند از نو آغاز شود.

یک‌بار دیگر باید تأکید کرد که در فعالیتهای اطلاعاتی نمی‌باید به طور چشم‌بسته به جمع‌آوری اطلاعات از هرجا و هر کس پرداخت، به این امید که شاید در آینده روزی به کار استنتاج و تصمیم‌گیری بیایند. یک‌چنین رهیافتی به فعالیت اطلاعاتی، رهیافتی استقرایی است که نامطلوب بودن آن گوشزد گردید. البته این نکته را نمی‌توان انکار کرد که واقعیت گاهی از تصورات خلاق ما غنی‌تر است و توجه بدان می‌تواند چشم ما را به امکاناتی که تصور آن‌را نمی‌کرده‌ایم باز کند. لیکن باید توجه داشت که هدف اصلی جمع‌آوری اطلاعات این نیست که ما را دائماً به صرافت امکانات تازه بیندازد. هدف اصلی عبارت است از ابطال فرضیه‌های نادرستی که محقق با آنها روبروست و می‌باید درباره‌شان تصمیم بگیرد. این نحوهٔ فعالیت اطلاعاتی، همواره توسط مسائلی که راه‌حل آنها مورد نظر است هدایت می‌شود، بنابراین هیچ‌گاه به جمع‌آوری چشم‌بسته و اتفاقی اطلاعات منجر نمی‌گردد.

در مورد تفاوتهایی که میان علم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی برقرار است در ذیل بحث شده است. برخی اوقات این اختلافات و تفاوتها جزئی‌اند و در عمل تنها اِشکالات کوچکی به وجود می‌آورند که می‌توان آن اِشکالات را با اِعمال روش علمی به فعالیتهای اطلاعاتی مرتفع ساخت، لکن گاهی این تفاوتها عمده و خطیرند. به عنوان نمونه طبیعت که موضوع تحقیق دانشمند است منفعل است، درست برخلاف موضوع تحقیق فعالیتهای اطلاعاتی (یعنی دشمن) که کاملاً فعال است و عملاً می‌کوشد تا محقق را بفریبد.



شکل ۷. روش نقادانه

علی‌رغم این تفاوت عمده، روش نقادانهٔ اصلاح‌شده‌ای که در اینجا پیشنهاد شد، در هر دو حوزه قابل اِعمال است. در هر دو حوزه ما همواره فعالیت خود را از صورتبندی و تعریف دقیق صورت مسأله آغاز می‌کنیم، آنگاه تعدادی فرضیه به عنوان راه حل موقت مسأله پیشنهاد می‌دهیم و سپس این فرضیه‌ها را به محک گزارشهای مشاهدتی می‌زنیم و می‌کوشیم تا تک‌تک آنها را ابطال و از جرگه خارج سازیم. این نحوهٔ آزمون غالباً منجر به تغییر صورتبندی مسأله و ظهور مسائل تازه‌ای می‌شود. در این حال ما باید به ابداع و خلق فرضیه‌های جدید دست یازیم و فرایند را از سر نو آغاز کنیم (شکل ۷).

آیا می‌توان نسبت به صدق نظریه‌ای که پس از فرایند حذف و ابطال برجای می‌ماند، مطمئن بود. پاسخ منفی است. لیکن می‌توان درصد خطا را کاهش داد. این درصد کاهش می‌یابد، به این دلیل که محقق کار خود را از احتمالاتی (نظریه‌هایی) آغاز می‌کند که توسط تجارب روزمره محدود و مقید نشده‌اند، بنابراین درصد خطای فرضهای اولیه به طور طبیعی بالاتر است و شانس اینکه این فرضهای نخستین با فرضیه‌های بعد تعویض شوند زیاد است. با این حال، همهٔ این فرایند از طریق مرحلهٔ دوم (یعنی مرحلهٔ

نقادی) با واقعیت موجود در عالم خارج مرتبط است و در این مرحله گزارشهای مشاهدتی برای ابطال فرضیه‌های نادرست مورد استفاده قرار می‌گیرند.

این امکان که گزارشهای مشاهدتی نادرست از آب درآیند، به همراه نتیجه‌ای که از این نکته حاصل می‌شود یعنی اینکه گاهی اوقات می‌توان یک گزارش مشاهدتی را به علت تخمینهای قبلی کنار گذارد، بر روی هم راه خطرناکی را برای دستکاری در امور واقع (فکتها) باز می‌کنند. این خطر موجب می‌شود تا مسؤولیت تازه‌ای برای محقق مطرح شود: او می‌باید واجد صداقت روشنفکری خدشه‌ناپذیر باشد. یک تخمینگر یک‌دنده که بیش از آنکه به جستجو برای یافتن موارد ابطال تخمین خویش علاقه‌مند باشد به دفاع از آن علاقه دارد، همواره می‌تواند گزارشهای ابطال‌کننده را به این بهانه که قابل اعتماد نیستند و ممکن است خطا باشند، رد کند. تنها صداقت بیش از حد و آمادگی برای ابطال تخمینهای خویش است که می‌تواند تخمینگر را از چنین «اشتباهی» نجات دهد.

بخش سوم: آیا کاربرد روش نقادانه در فعالیتهای اطلاعاتی امکان‌پذیر است؟

در این بخش تلاش خواهم کرد به انتقادات و اعتراضاتی که به کاربرد روش نقادانه (مقتبس از متدولوژی علوم) در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی صورت می‌گیرد پاسخ دهم.[1] و این نکته را مبرهن سازم که این روش به واقع در

۱. هرچند روش نقادانه در فلسفهٔ علم مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است، لیکن این روش، در این حوزهٔ معرفتی پدید نیامده است، بلکه سابقه‌ای به مراتب قدیم‌تر دارد: کاشفان قاره‌های جدید (امثال کریستف کلمب و دیگران)، بازرگانانی نظیر مارکوپولو، نظامیانی همچون کلاوس ویتز و دیگران آن‌را به‌کار بسته‌اند. حتی قبایل بومی ساکن کنیا که در دههٔ ۱۹۳۰ با مهاجمینی از انواع مختلف مواجه شدند، به تدریج از هیأتهای تبشیری [اروپایی

خصوص مسائل اطلاعاتی قابل اِعمال است. اغلب این اعتراضات مبتنی است بر «احترام بیش از حد» برای علوم تجربی قایل بودن و اعتقاد به اینکه این علوم «عینی»، و مبرای از گمانزنی هستند و با حقایق نهایی و غایی سر و کار دارند. البته در کنار این قبیل انتقادات و اعتراضات، استدلالات موجهی نیز وجود دارد که مشابهت میان علوم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی را خدشه‌دار می‌سازد. در اینجا نشان خواهم داد که هرچند شباهت مستقیمی میان علوم تجربی و فعالیتهای اطلاعاتی برقرار نیست، لیکن در یک تراز بالاتر، بین منطق (متدولوژی) علوم و منطق فعالیتهای اطلاعاتی شباهت خوبی برقرار است.

این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که نفس ارائهٔ مثالها و نمونه‌های معارض با نظریه‌ای که در این مقاله عرضه شده، بر طبق متدولوژی پیشنهادی ما، دارای ارزش ذاتی است، زیرا این قبیل شواهد خلاف نشان می‌دهد توصیه‌های ما سخنان توخالی و گردگویی نبوده است و علی‌الاصول ابطال‌پذیر است.

متدولوژی علمی برمبنای مفاهیمی نظیر قانون طبیعت، آزمون، تجربهٔ بسامان، نظریه، پیش‌بینی، عینیت و نظایر آن استوار شده است. آن دسته از استدلالاتی که منکر کاربرد متدولوژی علوم در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی هستند بر روی همین مفاهیم تکیه می‌کند. عصارهٔ این قبیل استدلالات این است که در فعالیتهای اطلاعاتی، برخلاف علوم تجربی، نه قانونی وجود

← مستقر] در آن نواحی که صرفاً با اعضای دیگر هیأتهای تبشیری ارتباط داشتند، روحیهٔ نقادانه‌تری پیدا کردند. این رهیافت نقادانهٔ خام (یعنی غیرآکادمیک) به احتمال بسیار زیاد از رهیافت آکادمیک مؤثرتر است، زیراکه آن‌را می‌توان در محیطها و جوامع نسبتاً بسته نیز به‌کار بست. تجار و بازرگانان از قدیم‌الایام رقیب یکدیگر بوده‌اند، بنابراین در جامعهٔ آنان انتقال اطلاعات یک‌طرفه است (یعنی در برخی جهات جریان دارد و در برخی جهات نه) و لذا نقادی در این‌گونه محیطها با شرایطی که برای فعالیتهای اطلاعاتی ضروری است، انطباق پیدا کرده. این شرایط البته در حوزه‌های کاوش علمی برقرار نیست. (از نامهٔ خصوصی فایرابند به نویسنده در ۳۰ نوامبر ۱۹۸۸).

دارد، نه نظریه (تئوری)ای. بنابراین امکان ندارد که بتوان در این حوزه به تجربهٔ سامان‌یافته متوسل شد و یا به پیش‌بینی دست زد و در نتیجه در این حوزه نمی‌توان از عینیت، خواه برای تحلیلگر و خواه برای موضوع مورد بررسی (دشمن)، دم زد. آنچه در پی می‌آید بررسی و ابطال تک‌تک این استدلالات است.[1]

اظهار نظر دربارهٔ قلمروهای مختلف تخمینهای اطلاعاتی

تخمینهای اطلاعاتی با مسائل مختلفی سر و کار دارد، برخی از این مسائل «فنی» هستند، نظیر اینکه برد موشکهای جدید دشمن چه اندازه است؟ دقت آنها چقدر است؟ برخی دیگر به قلمرو «اطلاعات نظامی» مربوط می‌شوند: توانایی یک واحد زرهی ارتش سوریه چه میزان است؟ توانایی و ظرفیت موشکهای ضد هواپیمای آنها چقدر است؟ پاره‌ای دیگر از این مسائل، به قلمرو «سیاست بین‌المللی» ارتباط پیدا می‌کنند: سوریه در لبنان چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ آیا اردن واقعاً خواهان صلح است؟ نوعی دیگر از تقسیم‌بندی تخمینهای اطلاعاتی نیز مرسوم است که در آن مسائل به دو بخش «توانایی» (یک اسکادران سوری توانایی چه عملیاتی را دارد؟) و «نیات» (آیا سوریه می‌خواهد امکانات نظامی خویش را به این یا آن طریق به فعلیت برساند؟) تقسیم می‌شوند. البته در عمل، مسائل واقعی و انضمامی در نقطه‌ای واقع در مرز مشترک این تقسیم‌بندیها جای می‌گیرند (آیا سوریه

---

۱. من بسیاری از استدلالاتی را که در بخشهای سوم، چهارم، و به خصوص پنجم این مقاله ارائه داده‌ام مرهون کتاب مشهور پروفسور پوپر، فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ *The Poverty of Historicism* هستم. اگرچه فلسفهٔ علم من با فلسفهٔ علم پوپر فرق دارد، لیکن من با بسیاری از استدلالات پوپر علیه فلسفه «اصالت تاریخ» موافقم. (این را هم یادآور شوم که پوپر در آثار خود به علوم اجتماعی می‌پردازد و با فعالیتهای اطلاعاتی کاری ندارد). یادداشت مترجم: کتاب مورد اشاره نویسنده، سالها قبل به فارسی ترجمه شده و با نام فقر تاریخیگری به ترجمهٔ مرحوم احمد آرام از سوی انتشارات خوارزمی انتشار یافته است.

تابستان سال آینده جنگی به راه می‌اندازد؟ پاسخ صحیح به نیات، توانایی نظامی، و قدرت مانور سوریها در عرصهٔ بین‌المللی و نظایر آن بستگی دارد).

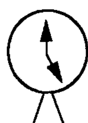
در این مقاله البته نمی‌توان به بحث گسترده دربارهٔ تقسیم‌بندیها و مقولات مختلف مسائل اطلاعاتی پرداخت، لیکن به نظر می‌رسد که بتوان این مسائل را برحسب مقیاس «پیچیدگی» درجه‌بندی کرد: در سمت چپ این مقیاس، مسائل صرفاً فنی (یعنی مسائلی که پاسخشان با اندازه‌گیریهای کمّی به دست می‌آید) قرار دارد و در سمت راست مسائلی که وجه مشخصه‌شان عدم قطعیت و فقدان یک دستورالعمل (الگوریتم)[1] معین برای حل یا رفع آنهاست. پوپر[2] مسائل دستهٔ اول را مسائل «ساعت‌وار» می‌نامد. به این دلیل که ساختار مکانیکی روشن و واضح آنها اجازه می‌دهد رفتارشان را به دقت پیش‌بینی کنیم. یک مثال واضح در این مورد عبارت است از: «دشمن در فلان جبهه چند تانک مستقر ساخته است؟» پاسخ این سؤال علی‌الاصول با شمارش تعداد تانکها به دست می‌آید. البته گاهی اوقات این شمارش به سهولت و با عکسبرداری از محل استقرار تانکها انجام می‌گیرد و در برخی موارد با دشواری بیشتر و به مدد کنار هم گذاردن جزئیات و اطلاعات مختلف. در هر دو حال یک مکانیزم یا یک الگوریتم (یعنی مجموعه‌ای از تعداد دستورالعملها یا مراحل) وجود دارد که با استفادهٔ از آن (یعنی به کار بستن دستورالعملها و یا طی مراحل) پاسخ به دست می‌آید. مسائل نوع دوم را پوپر «ابروار» می‌نامد و مقصودش این است که شکل پیچیده و حرکتهای نامنظم آنها پیش‌بینی رفتار آنها را عملاً غیرممکن می‌سازد (شکل ۸). به عنوان مثال: پس از مرگ حافظ اسد در سوریه چه وضعی پیش خواهد آمد؟

---

1. Algorithm

۲. کارل پوپر: «درباب ساعتها و ابرها»، فصلی از کتاب معرفت عینی، *Objective Knewledge*, (OUP, 1972). تقریباً تمام مقالاتی که در این کتاب درج شده به‌موضوع مورد بحث مربوط است بخصوص دو مقالهٔ «هدف علم» و «ذهن عینی».





شکل ۸. ساعتها و ابرها

اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا راهی برای تبدیل مسائل «ابروار» به مسائل «ساعت‌وار» وجود دارد؟ آیا می‌توان دستورالعملی (الگوریتمی) برای حل این‌گونه مسائل پیدا کرد؟ آیا روشی (اعم از علمی یا غیرعلمی) وجود دارد که حل موفقیت‌آمیز این مسائل را تضمین کند.

انتقادات و اعتراضاتی که علیه کاربرد متدولوژی علوم تجربی در مسائل اطلاعاتی صورت می‌گیرد مستقیماً متوجه مسائل «ابروار» و یا لااقل جنبهٔ «ابری و مبهم» این مسائل است. در مورد مسائل نوع اول، این توافق عمومی وجود دارد که جنبهٔ «ساعت‌وار» آنها قابل اندازه گیری است و لذا می‌توان روش علمی را در مورد آنها اِعمال کرد. بنابراین در ادامهٔ مقاله تلاش بر مسائل پیچیده نظیر «پس از اسد در سوریه چه وضعی پیش خواهد آمد؟» متمرکز خواهد بود و کمتر به مثالها و مسائل فنی از نوع اول خواهم پرداخت.

آیا در علوم اجتماعی قانون یافت نمی‌شود؟

این عقیده در میان اشخاص عمومیت دارد که رویدادها و حوادثی که در صحنهٔ فعالیتهای اطلاعاتی پدید می‌آید برخلاف پدیدارهایی که در علم تجربی ظاهر می‌شود، یگانه و بی‌نظیر[1] هستند.[2] بنابراین نمی‌توان در مورد

1. Unique

۲. فرضی که در پشت یک‌چنین دیدگاهی وجود دارد این است که فعالیتهای اطلاعاتی، نظیر جنگ شاخه‌ای از علوم اجتماعی به شمار می‌آیند و جزء علوم طبیعی محسوب نمی‌شوند.

این‌گونه رویدادها به قوانینی عام و کلی که در همهٔ زمانها و مکانها صادق باشند دست یافت، و حداکثر چیزی که می‌توان انتظار داشت تعمیمهایی است که تنها در یک زمان خاص و در خصوص یک جامعهٔ معین کم و بیش صادق است. فی‌المثل مگر چند دفعه اتفاق افتاده که حافظ اسد بمیرد و سوریه را بی‌رهبر بگذارد؟ از آنجا که چنین رخدادی یگانه و بی‌نظیر است چگونه می‌توان قانونی کلی برای پیش‌بینی و تخمین زدن در مورد آن فراهم آورد؟ مخالفین از اینجا نتیجه می‌گیرند که در علوم اجتماعی هیچ نوع قانونی وجود ندارد و بنابراین کاربرد متدولوژی علوم طبیعی در خصوص این دسته از علوم مناسب و بجا نیست.

این استدلال مبتنی بر تصوری غلط در مورد متدولوژی علوم طبیعی[1] است. همان‌طور که در بالا بیان شد، روش علوم طبیعی عبارت از تعمیم از موارد جزئی به قضایای کلی (یعنی استقرا) نیست، وانگهی هر مشاهده‌ای ولو در علوم طبیعی ناظر به حادثه‌ای است که تنها یک بار و به طور یگانه و منحصر رخ می‌دهد.

علوم طبیعی شامل «تطور حیات روی زمین»، «ولادت و زیست» منظومهٔ شمسی و نظایر آن است که همگی «فرایندهایی تاریخی» هستند که تنها یک بار روی داده‌اند و هر کدامشان (خواه ظهور انسان ناطق و خواه خلقت گیاه بر روی زمین) حوادثی بی‌نظیرند که دیگر تکرار نخواهند شد. در واقع اگر بخواهیم با دقت سخن گفته باشیم باید این را بپذیریم که هر پدیدار علمی، بخشی از تاریخ است و بنابراین یگانه و منحصر به فرد به حساب می‌آید و تکرارپذیر نخواهد بود. البته ممکن است حوادث «مشابهی» به وقوع

← کلاوس ویتز صد و پنجاه سال پیش این امر را بدین‌گونه بیان کرده است: «ما به قلمرو هنرها و ادبیات، و یا قلمرو علوم طبیعی تعلق نداریم، بلکه متعلق به قلمرو حیات اجتماعی هستیم» (کتاب در باب جنگ، جلد دوم، فصل سوم).

1. Science

بپیوندند لیکن این حوادث صرفاً «مشابه» حوادث قبلی‌اند و هیچ‌گاه «عین» آنها محسوب نمی‌شوند.[۱]

علت آنکه اشخاص این نظر را پذیرفته‌اند که در علوم اجتماعی قوانین کلی و عام یافت نمی‌شود، این ملاحظه بوده که جوامع مختلف (و یا حتی یک جامعهٔ واحد در ازمنهٔ مختلف) رفتارهای متفاوتی از خود بروز داده‌اند، اما نکته اینجاست که درست نظیر همین وضع در علوم طبیعی نیز برقرار است: یک تغییر عمیق در شرایط محیط فیزیکی (طبیعی) می‌تواند سبب بروز پدیدارهایی به کلی متفاوت شود. آنها که از قبول این نظر که به منظور تبیین حوادث در علوم اجتماعی باید بالضروره به دنبال رویدادها و پدیدارهای مشابه گشت، سر باز می‌زنند، به این توجیه متوسل می‌شوند که هر پدیدار اجتماعی را باید در ظرف شرایط خاص خود آن پدیدار درک و فهم کرد. اما باید از اینان سؤال کرد که ما چگونه ظرف شرایط خاص یک پدیدار معین را تشخیص می‌دهیم و میان آن و شرایط و زمینه‌های دیگر فرق می‌گذاریم؟ آیا می‌توان این کار را بدون درک این نکته که پدیدارها به طور کلی و به عنوان یک اصل عام همواره تابع شرایط خاص خویش‌اند درک کرد؟[۲]

---

۱. این سخن از نوعی دقت فلسفی برخوردار است و می‌باید بدان توجه کرد. در تاریخ فلسفه این عبارت مشهور از هراکلیتوس، فیلسوف یونان باستان برجای مانده که «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار شنا کرد». غرض هراکلیتوس آن است که با توجه به صیرورت و سیلان دائمی همهٔ اجزاء طبیعت، رودخانه‌ای که شخص یک بار در آن شناکرده در نوبت دوم همهٔ اجزائش از آب و بستر رودخانه و محیط اطراف دستخوش تغییر و دگرگونی و صیرورت شده و بنابراین گویی رودخانهٔ تازه‌ای پدیدار گشته است. مشهور است که یکی از شاگردان هراکلیتوس سخن استاد را به این شکل تکمیل و تتمیم کرد که «در یک رودخانه حتی یک بار هم نمی‌توان شنا کرد»، زیرا در همان حال که شخص در حال شناست همهٔ اجزاء رودخانه آناً فآناً در تغییر و تبدل‌اند و بنابراین رودخانه‌ای که در لحظهٔ ورود موجود بوده جای خود را به رودخانه‌های دیگر داده است.ـم.

۲. این نظر که معتقد است علوم اجتماعی فاقد قوانین عام و کلی است از اینجا ناشی نمی‌شود که تبیین پدیدارها در علوم اجتماعی دشوارتر از علوم طبیعی است بلکه مسأله ریشه‌ای

قانون علمی چیزی نیست جز یک فرضیه، و فرضیه‌ها هم عبارتند از ابداعات تخیل خلاق ما و هیچ دلیل **ماتقدمی**[1] وجود ندارد که ما را ملزم سازد تصور خلاق خویش را صرفاً به حوزهٔ علوم طبیعی محدود سازیم. اگرچه این سخن درست است که سنجش یک فرضیهٔ معین در مورد آیندهٔ سوریه پس از حافظ اسد کار آسانی نیست ولی فیزیک هم به نوبهٔ خود ناگزیر ۲۵۰ سال صبر کرد تا این نکته را کشف کرد که فرضیه‌های نیوتن در حوزهٔ سرعتهای بالا صادق نیستند!

با امعان نظر به نقش قوانین طبیعت در متدولوژی پیشنهادی این نکته آشکار می‌شود که آنچه مورد نیاز است قوانین نیستند بلکه فرضیاتی هستند که در هیأتی کلی و عام صورتبندی شده‌اند. آیا این قبیل گزاره‌های عام در فعالیتهای اطلاعاتی و یا کلی‌تر در علوم اجتماعی یافت می‌شوند؟ از دیدگاه منطق هر قضیه کلیه معادل نقیض یک قضیهٔ وجودی[2] (شخصیه)[3] است.[4] مثلاً قضیهٔ: «هیچ حکومت توتالیتری نمی‌تواند بدون حمایت ارتش خویش مدتی

→ عمیق‌تر دارد. اصحاب این نظر خود را به این سخن دلخوش ساخته‌اند که لزومی ندارد تبیین پدیدارهای اجتماعی معین در مورد پدیدارهای مشابه به‌کار رود و یا به آنها مربوط شود. بدین ترتیب در نظر اینان میان علوم اجتماعی و علوم فیزیکی (طبیعی) که در آن هر تبیینی می‌باید در مورد پدیدارهای مشابه قابل اِعمال باشد و از سوی آنها تأیید شود، فرق بسیار وجود دارد.
در مورد ماهیت تبیینهای علمی نگاه کنید به‌کتاب همپل Hempel با عنوان فلسفهٔ علوم طبیعی
C. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, 1966.
نظری مخالف با آنچه از سوی همپل ابراز شده به بهترین و روشن‌ترین بیان در کتاب پیتر وینچ اندیشهٔ [یک نوع از] علوم اجتماعی و رابطهٔ آن با فلسفه، یافت می‌شود.
P. Winch, *The Idea of A Social Science and Its Relation to Philosophy*, 1958.
کتاب همپل به وسیلهٔ آقای دکتر معصومی همدانی به فارسی ترجمه شده است.ـ م.

1. A priori 2. existensial 3. singular

۴. سخن نویسنده را در قالب نمادها و منطق جدید می‌توان این‌گونه بیان کرد:

$$\forall x\ (F_X \rightarrow G_X) \equiv -\exists x\ (F_X \ \&\ -G_X)$$

$$\exists x\ (F_X \ \&\ G_X) \equiv -\forall x\ (F_X \rightarrow -G_X)$$

طولانی به بقای خود ادامه دهد» از نظر منطقی معادل این قضیه است که «هر حکومت توتالیتر با ثباتی از حمایت ارتش خویش برخوردار است». قضیهٔ نخست نفی یک قضیهٔ وجودی (شخصی) است. در حالی که قضیهٔ دوم معادل یک قضیهٔ کلیه است. بسیاری از قضایا چه در فعالیتهای اطلاعاتی و چه در علوم اجتماعی به صورت قضیهٔ نخست صورتبندی شده‌اند و بنابراین می‌توانند در سیستم ما نقش قضایای کلی را بازی کنند و این همهٔ چیزی است که برای متدولوژی خود لازم داریم.

علت اینکه می‌باید نظریه‌های خود را به صورت قوانین کلی صورتبندی کنیم ضرورتی است که از متدولوژی ناشی می‌شود: بدون این قبیل قضایا، هر پدیداری را می‌توان به صورت استثنایی بر قاعده، و موردی خاص تبیین کرد و از آنجاکه علم تنها به کلیات تعلق می‌گیرد، در نتیجه معرفت ما رشد نخواهد کرد و افزون نخواهد شد. اگر نظریات خود را به صورت قضایای کلی صورتبندی نکنیم هیچگاه نخواهیم توانست به رابطهٔ میان نظریه‌ها و «پیش‌بینیهای» خویش پی ببریم. چگونه می‌توان (در غیاب قضایای کلی و قوانین) دیدگاهها و نظریه‌ها را در صورت نادرست درآمدن پیش‌بینیها، تغییر داد؟ و یا اگر بخواهیم در قالب اصطلاحاتی که کوهن به‌کار می‌برد سخن بگوییم اگر پیش‌بینیهایمان نادرست درآمد، معما یا چیستان، یا مسأله‌ای که از آن ناشی می‌شود چه خواهد بود؟ اشتباه در تخمین (پیش‌بینی) همواره می‌تواند به وقوع بپیوندد. وجود تئوریها (یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی) شرط لازم نکته‌آموزی و درس‌گیری از این اشتباهات است.

این نکته اهمیت تام دارد که ما به تمایز میان آنچه از **صورتبندی**[1] یک نظریه (تئوری) انتظار می‌رود و آنچه از **محتوای** آن مورد انتظار است توجه دقیق مبذول داریم. صورتبندی نظریه‌ها می‌باید واضح و بدون ابهام و برمبنای

---

1. Formulation

استفاده از قوانين كلي باشد، به طوری که بتوانیم دریابیم که آیا این صورتبندی می‌تواند به محک تجربه بخورد یا نه (بنابراین استفاده از گردگویی در صورتبندی نظریه‌ها مجاز نیست). در عین حال بدون ابهام سخن گفتن به این معنی نیست که قوانین ما می‌باید فقط آنچه راکه به خودی خود یقینی و قطعی و واضح است بازگو کنند! یک سیستم «علمی» را برحسب قطعی و یقینی بودن نظریه‌ها یا قوانینش ارزیابی نمی‌کنند. اساساً نظریه‌ها هیچ‌گاه یقینی نیستند آنها چنان‌که قبلاً نیز گفته شد صرفاً فرضها یا حدسهایی بیش نیستند. متدولوژی پیشنهادی ما قطعاً استفاده از **قوانین فرضی و حدسی** را مجاز و روا می‌شمارد (وانگهی اصلاً نوع دیگری از قانون علمی وجود ندارد). همهٔ قوانین علمی بر بنیادهای تجربی نامطمئن و مشکوک بنا نهاده شده‌اند و همگی نیازمند ارزیابی و سنجش و آزمون بیشتر هستند. لیکن علی‌رغم این جنبه، صورتبندی آنها می‌باید دقیق باشد و راه را بر تفسیرها و تعبیرهای گوناگون ببندد. تنها در این صورت است که می‌توانیم از ابطال نظریه‌های خود مطلع شویم.

بدون فرق گذاردن میان محتوای یک قانون علمی (که می‌تواند فرضی و مشکوک باشد) و صورتبندی آن قانون (که باید دقیق و بی‌ابهام باشد) شخص در مسیر نظریهٔ نادرست و غیرعلمی «اصالت تاریخ»[1] سوق پیدا خواهد کرد. قطعه‌ای که در ذیل آمده به خوبی نمایانگر یک‌چنین رهیافت نادرستی است:

> ما می‌توانیم خود را صرفاً به موضوعات و مسائلی که آنها را یقینی، مجرَّب و تحقیق‌شده یافته‌ایم و عیناً شبیه امور واقع و شواهد تجربی‌اند که در آن شک نمی‌کنیم، محدود و مقید سازیم. بدین ترتیب ما از خود توقع یک دقت نظر بسیار سطح بالای علمی را خواهیم داشت. اما در این میان مشکلی وجود دارد. بسیاری از موضوعات مهم و اساسی به آن‌گونه دقت نظر سطح بالای علمی که ذکرش رفت تن در نمی‌دهند. بنابراین تحت نام

1. Historicism

دقت و وسواس علمی ما ناگزیر خواهیم شد از بسیاری از موضوعات مهم و اساسی احتراز جوییم، و یا از تبیینهایی که فرضی و احتمالی هستند و نمی‌توان آنها را به شیوهٔ علمی به اثبات رساند پرهیز کنیم. وقتی درصدد توصیف رفتار فرد یا جامعه هستیم، اگر بخواهیم جنبه‌های انسانی آنها را از نظر دور نداریم و آن‌را در ارزیابی خود دخالت دهیم، در آن صورت ناگزیریم از سطح کاوش باستان‌شناسانه ـ که معمولاً کار را با ابتناء به معدودی شواهد مادی به انجام می‌رساند و از آن فراتر نمی‌رود ـ به سطح کاوشهای تاریخی ـ که می‌کوشد تصویری جامع ارائه دهد ـ گذر کنیم.[۱]

مطابق این نظر، برای آنکه با امور به طور علمی برخورد کنیم باید دور حدس و احتمال را خط بکشیم. اما این نظر نادرست است و محصول یک بدفهمی تمام‌عیار؛ علمی بودن دقیقاً به معنای حدسی و احتمالی بودن است: «روش علمی دقیقاً عبارت است از روش مواجههٔ نقادانه با حدسهای محتمل».

تجربهٔ سامان‌یافته در فیزیک و در فعالیتهای اطلاعاتی

برخی بر این عقیده‌اند که متدولوژی علوم طبیعی برای تحقیقات اطلاعاتی (و سایر رشته‌های علوم اجتماعی) مناسب نیست، زیرا (تقریباً) غیرممکن است که بتوان تجربه‌های سامان‌یافته را در این حوزه از علوم به انجام رساند و نیز به این دلیل که مفهوم تکرارپذیری (یعنی قابلیت تکرار یک آزمایش معین) در این حوزه معتبر نیست. من معتقدم که این نظر بر نوعی فهم نادرست از

---

۱. یهوشافت هارکابی Yehoshaft Harkabi: دشواری فهم ملتهای خارجی در مجموعه‌ای به ویراستاری ا. هارایوِن که تحت عنوان آشنایی با ملتهای همسایه به زبان عبری در ۱۹۸۵ به چاپ رسیده است.

Y. Harkabi, «Difficulties in Learning Foreign Nations», in A. Hareven (ed.), *To Become Acquainted with Neighbouring Nations*, (Hebrow), 1985.

آنچه در علوم طبیعی جریان دارد استوار است.

هیچ تجربه‌ای، خواه در علوم اجتماعی خواه در علوم طبیعی، هیچ‌گاه عیناً تکرار نمی‌شود. باید سؤال کرد مقصود از تکرار یک آزمایش معین چیست؟ مقصود این است که دو آزمایش متفاوت (که از دید آزمایشگران) تنها در عوامل اصلی و ذی‌مدخل مشابه‌اند، به اجرا درآیند. البته گاهی فهم این نکته که عوامل اصلی و ذی‌مدخل کدام‌اند سالها به طول می‌انجامد و در گرو بررسی بسیاری از نظریه‌ها و انجام شمار فراوانی از آزمونهاست. این قبیل تحقیقات قبل از انجام آزمایشهای مورد نظر صورت نمی‌گیرند، بلکه اینها خود بخشی از همان آزمایشها به شمار می‌آیند.

مشکل یگانه و واحد بودن تجربه‌ها و آزمایشها و ناممکن بودن اعادهٔ آنها، در علوم پزشکی و زیست‌شناسی، همان اندازه خطیر و جدی است که در علوم اجتماعی. آزمایشی که در آن تأثیر نوعی دارو بر یک حیوان آزمایشگاهی پس از «کالبدشکافی» مورد بررسی قرار می‌گیرد، قابل تکرار با همان حیوان نیست. همان‌طور که در قسمتهای بعدی ملاحظه خواهیم کرد اغلب انتقادات و اعتراضاتی که به کاربرد متدولوژی علمی و در قلمرو فعالیتهای اطلاعاتی صورت می‌گیرد مبتنی بر این رأی است که جامعه شبیه سازواره‌ها (ارگانیزمها)ی زیستی است و کمترین شباهتی به ذرات بنیادی که در فیزیک از آن بحث می‌شود، ندارد. ولی زیست‌شناسی چنان‌که می‌دانیم خود یکی از شاخه‌های علوم طبیعی است و متخصصان ژنتیک (علم وراثت) درست نظیر فیزیکدانها، از متدولوژی علوم بهره گیری می‌کنند.

البته آنچه مورد توجه است اینکه عدم امکان اجرای آزمایشهای سامان‌یافته به نحو مختار، چه محدودیتهایی برای تدوین متدولوژی‌ای مختص فعالیتهای اطلاعاتی پدید می‌آورد. برای تحقیق بیشتر در این مورد لازم است کار را از تحلیل مفهوم «تجربهٔ سامان‌یافته»[1] آغاز کنیم.

---

1. Experiment

در تراز روش‌شناسانه (یعنی در مرتبه‌ای بالاتر از مرتبهٔ علوم) از تجربهٔ سامان‌یافته چه معنایی مستفاد می‌شود؟ در این تراز وجههٔ نظر ما جنبه‌های عملی این نوع تجربه نخواهد بود (از این جنبه‌ها در بخشهای بعد سخن خواهیم گفت) در اینجا علاقهٔ ما صرفاً متوجه عملکرد «منطقی» تجربه است. از این دیدگاه تجربه یا آزمایش سامان‌یافته عبارت است از رویارویی دو گزاره یا قضیه، یکی به نام «**پیش‌بینی**»[1] (که از یک تئوری ــ یعنی مجموعه‌ای از قوانین طبیعت ــ به همراه تعدادی از شرایط اولیه حاصل می‌شود) و دیگری «**گزارش مأخوذ از مشاهده**». لزومی ندارد که یک آزمایش سامان‌یافته حتماً فعال و عملگر[2] باشد. حتی آن قبیل داده‌ها که حاصل مشاهداتی غیرفعال[3] هستند نیز می‌توانند برای ابطال فرضیه‌ها مورد استفاده قرار گیرند. بهترین مثالی که می‌توان در این مورد ذکر کرد نمونهٔ ستاره‌شناسی است. تا به حال هیچ ستاره‌شناسی به خارج از قلمرو منظومهٔ شمسی قدم نگذاشته و بسیار بعید است که کسی بتواند به چنین کاری توفیق یابد زیرا فاصلهٔ نزدیک‌ترین ستاره تا منظومهٔ شمسی قریب چهار سال نوری است. لیکن علی‌رغم این محدودیت، ستاره‌شناسی همواره یک دانش معتبر به شمار آمده و طی قرنها ملکهٔ علوم محسوب می‌شده است. در عین حال تمام تجاربی که در ستاره‌شناسی صورت می‌گیرد آزمایشهای غیرفعال است، بدین معنی که ستاره‌شناسان صرفاً داده‌های مشاهده‌ای را که در زمین دریافت می‌دارند جمع‌آوری می‌کنند و هیچ‌گاه نمی‌توانند در مثلاً جو ستارهٔ آلفا سنتوری[4] که چهار سال نوری با ما فاصله دارد، به نحو فعال به انجام تجربه‌ای سامان‌یافته بپردازند.[5]

---

1. Prediction 2. active 3. Passive

4. Alpha–Centauri

۵. نکتهٔ جالب توجه در استدلال فوق این نیست که ستاره‌شناسی علمی پذیرفته‌شده و به اصطلاح «حلال» Kosher به حساب می‌آید، بلکه نکته اینجاست که این علم در عین آنکه

از نظرگاه متدولوژی علوم چنین نیست که صرفاً استفاده از داده‌های حاصل از آزمایشهای سامان‌یافتهٔ فعال مجاز و معتبر باشد، بلکه اطلاعات حاصل از مشاهدات غیرفعال نیز به همان اندازه مجاز و معتبر است. در واقع آزمایش سامان‌یافته و فعال نیز چیزی نیست جز آزمودن و محک زدن منطقی پیش‌بینیهایی که کرده‌ایم به کمک اطلاعاتی که به دست آورده‌ایم. از این قبیل اطلاعات مشاهده‌ای (و در عین حال منطبق با واقع)[1] در فعالیتها و تحقیقات اطلاعاتی نیز یافت می‌شود.

وقتی که محقق این امکان را پیدا می‌کند که آزمایش سامان‌یافته‌ای را به مورد اجرا بگذارد، کاری که در واقع انجام می‌دهد عبارت است از کوتاه کردن فرایند خلق و ابطال نظریه‌ها، به مدد طراحی آزمایش خاصی که به منظور ابطال اطلاعات کسب‌شده تنظیم شده است. فرض کنید که محقق فرضیه‌ای می‌پردازد به این مضمون که دشمن عملیات «الف» را به مورد اجرا نخواهد گذارد، مگر آنکه شرایط «ب» حاصل شود.[2] حال هرگاه دشمن به اجرای عملیات «الف» اقدام کند (فی‌المثل در جریان انجام یک مانور) باید از خبرچینها و دیده‌بانها خواست که مراقب وقوع شرایط «ب» باشند. این آزمون برای سنجش فرضیه‌ای که در دست داریم آزمونی مقبول و مشروع و مجاز[3] است. این آزمون حتی می‌تواند به صورت یک آزمون تعیین‌کننده و فیصله‌دهنده درآید: اگر فرضیه بدیل و رقیبی موجود باشد دایر بر اینکه عملیات «الف» بدون وقوع شرایط «ب» به اجرا درخواهد آمد.

← قادر به انجام آزمایشهای سامان‌یافتهٔ فعال نیست، از حیث کاربرد و استفاده از متدولوژی علمی، همواره جزء نمونه‌های اعلای معرفت تجربی به شمار آمده است.

1. Factual

۲. از نظر منطقی گزارهٔ $A \rightarrow B$ (وقوع ب مستلزم وقوع الف است) معادل این گزاره است: $-(A \& -B)$ (چنین نیست که «الف» بدون وجود «ب» موجود باشد).

3. Kosher

استدلال دیگری علیه کاربرد متدولوژی علوم طبیعی در فعالیتهای اطلاعاتی که از مفهوم «آزمایش سامان‌یافته» سود می‌جوید راجع به این ملاحظهٔ صحیح و معتبر است که «آزمایشهای سامان‌یافته در حوزهٔ علوم اجتماعی بر نتایج پیش‌بینی‌شده تأثیر می‌گذارد». بر طبق این استدلال، جامعه برخلاف طبیعت دارای تاریخ، حافظه، و توانایی یادگیری است. بنابراین هر فعالیتی که در جامعه صورت پذیرد (نظیر آزمایش سامان‌یافته) می‌تواند نتایجی به‌کلی متفاوت با شرایطی که در آن فعالیت مزبور صورت نپذیرفته بوده است به بار آورد. فرض کنید که تخمین اطلاعاتی اسرائیل در روزهای قبل از آغاز جنگ رمضان این بوده است که وقوع جنگ حتمی است و در نتیجه دولت فرمان آماده‌باش عمومی صادر کرده بود. در این حال نمی‌توان احتمال این را از نظر دور داشت که نفس اعلام آماده‌باش می‌توانسته است منجر بدان شود که عربها نقشهٔ خود را برای حمله به تعویق بیندازند و با این کار سبب شوند تخمین اطلاعاتی غلط از آب دربیاید!

استدلالی که بر تغییر نتایج آزمایش در اثر اجرای آزمایش انگشت می‌گذارد صرفاً به حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی محدود نمی‌شود. در علوم طبیعی نیز چنان‌که می‌دانیم شرایط مشابهی برقرار است که نمونهٔ آن رابطهٔ عدم قطعیت هایزنبرگ است که برمبنای آن تلاش برای اندازه گیری برخی از پارامترهای سیستم، سبب بروز تغییرات کلی در خود سیستم می‌شود. البته هرچند اصل هایزنبرگ به حوزهٔ ذرات بنیادی و فیزیک کوانتوم محدود است، در حالی که تأثیر فعالیتهای اطلاعاتی در مقیاس جامعه ظاهر می‌شود، لیکن تفاوتی که در این مورد وجود دارد صرفاً تفاوتی کمّی است[۱] و تأثیری بر

---

۱. هرچند اثر پدیدارهای کوانتومی کمّاً کوچک است لیکن نتایج آن بسیار گسترده است و مسائل بنیادی متعددی را در فیزیک پدید آورده است. به عنوان نمونه نگاه کنید به کتاب شبح درون اتم، ویراستهٔ پل دیویس و جی. براون، ۱۹۸۶.

P. Davis and J. Brown (eds), *The Ghost in the Atom* (Cambridge, 1986)

کاربرد متدولوژی که در تراز بالاتری از سطح علم‌ورزی قرار دارد نخواهد داشت. حاصل سخن اینکه «روابط پیچیده میان فرایند اندازه گیری» و «سیستم تحت اندازه گیری» می‌تواند در حوزهٔ متدولوژی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

انتقاد سومی که علیه استفاده از متدولوژی علوم طبیعی مطرح می‌شود این است که تجربه‌های سامان‌یافتهٔ علمی را نمی‌توان در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی به‌کار بست زیرا متغیرهای اجتماعی برخلاف متغیرهای علمی قابل اندازه گیری کمّی نیستند. اما این اعتراض نیز نظیر اعتراضات گذشته بر نوعی بدفهمی از ماهیت علوم طبیعی استوار است. مفاهیم اندازه‌پذیری که در علوم طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرند در خود طبیعت یافت نمی‌شوند بلکه توسط محقق «ابداع» و یا «تعریف» شده‌اند. به عنوان مثال به شیوه‌های گوناگونی که برای توصیف پر و بال زدن متوحشانهٔ یک پرستو وجود دارد، توجه کنید.[1] «این پرنده دارد پرواز می‌کند! آهان یک پرستو داره میره! نگاه‌کن یک حیوان اینجاست! یک چیزی دارد اینجا می‌جنبد! اینجا دارد تبادل انرژی صورت می‌گیرد؟ پرستو در زمان t در مختصات (X, Y, Z) است؟ این پدیده نمونهٔ یک ماشین با حرکت دائم نیست! حیوونکی ترسیده!» و نظایر آن. تنها برخی از این توصیفات از مفاهیم کمّی و قابل اندازه گیری استفاده می‌کنند و بنابراین علمی به شمار می‌آیند. خلق تئوریهای اطلاعاتی ارزشمند در گرو توانایی ما در تعریف مفاهیم قابل اندازه گیری است. مفاهیمی از این قبیل عبارتند از: گروهان، اسکادران، تولید ناخالص ملی، و نظایر آن. گروهان و اسکادران قابل شمارش‌اند و تولید ناخالص ملی قابل اندازه گیری. ولی البته همهٔ جنبه‌های یک پدیدار در دست تحقیق قابل اندازه گیری نیست لیکن این وضع عیناً در علوم طبیعی هم برقرار است. فی‌المثل چه کسی می‌تواند زیبایی

۱. مثال از کتاب فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ، نوشتهٔ پوپر اخذ شده است.

غروب خورشید را اندازه گیری کند حال آنکه غروب خورشید بدون شک یک پدیدار طبیعی است و لاجرم قابل اندازه گیری. نکته اینجاست که دانشمند تنها به جنبه‌های محدودی از پدیدارهای مورد تحقیق علاقه‌مند است و برای پیشبرد کاوش خویش مفاهیمی قابل اندازه گیری در مورد آن پدیدارها ابداع می‌کند. محقق فعالیتهای اطلاعاتی نیز باید همین مدل را سرمشق خویش قرار دهد.

عینیت در فعالیتهای اطلاعاتی

اکنون به انتقاد دیگری که به قصد مخدوش کردن مشابهت ظاهری میان علوم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی ابرازشده، توجه می‌کنیم و اعتبار آن‌را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. بر طبق این انتقاد، یک تحلیلگر اطلاعاتی، خود جزء لاینفکی از یک چارچوب گستردهٔ امنیت ملی به شمار می‌رود و هیچ‌گاه نمی‌تواند خویشتن را از مسأله‌ای که در دست بررسی دارد منفک سازد و آن‌را به طور جدا و مجرد مورد ملاحظه قرار دهد. بنابراین جهت‌دار بودن محقق در بررسیهای اطلاعاتی امری اجتناب‌ناپذیر است و این‌گونه تحقیقات بالضروره تخمینها و ارزیابیهایی سوبژکتیو (قائم به شخص) هستند و نه عینی و بی‌طرف.

در این استدلال فرض بر این است که عینیت علوم طبیعی نتیجهٔ رهبرد روانی و ذهنی دانشمندان در قبال موضوع مورد تحقیقشان است: اگر دانشمندان خوب تربیت شده باشند، و اگر آنان با موضوع تحقیق خود به خوبی و با احتیاط برخورد کنند، و اگر احساسات و آمال خویش را تحت کنترل درآورند، در آن صورت محصول کاوش علمی‌شان «عینی» خواهد بود. بر طبق این دیدگاه، فقدان ذاتی عینیت در شخص محقق یا دانشمند علوم طبیعی بماهو انسان، در نتیجهٔ تحقیقات علمی او منعکس نمی‌شود زیرا که دانشمند از طبیعت جداست و بخشی از موضوع تحقیق خود به شمار

نمی‌آید. اما در علوم اجتماعی (یا فعالیتهای اطلاعاتی) چنین وضعی برقرار نیست. در اینجا دخالت علایق و سلایق شخصی فرد در موضوع مورد بررسی، هم اجتناب‌ناپذیر است و هم بسیار مخرب.

این استدلال و مفروضات آن هر دو خطا هستند و بر فهم نادرستی از عینیت علمی استوار شده‌اند. عینیت علمی از عینیت تک‌تک افراد و دانشمندان ناشی نمی‌شود، بلکه منبعث از عینیت متجلی در نهادهای تحقیقاتی یعنی کتابها، نشریات ادواری، قراردادهای علمی و بالاخره زبان علوم طبیعی است. این قبیل نهادها به شخص دانشمند اجازه می‌دهند که نتایج تحقیقات دیگران راکه در انبوه نشریات علمی منعکس است مورد سنجش و آزمون قرار دهد و صحت آنها را تحقیق کند.

به علاوه هیچ دلیل **ماتقدمی** در دست نیست که بر اساس آن بپنداریم دانشمند علوم طبیعی بیش از محقق علوم اجتماعی از موضوع مورد تحقیق خویش (که بسا عمری را در آن صرف می‌کند) مجزا و منفک است، یک فیزیکدان و یا یک مهندس که گمان می‌کند در آستانهٔ اکتشاف یکی از رازهای طبیعت و یا ساخت یک دستگاه انقلابی و اعجاب‌آمیز قرار دارد، هیجان و اشتیاقش کمتر از تحلیلگر اطلاعاتی و یا دانشمند علوم اجتماعی نیست. دانشمندان علوم طبیعی درست نظیر محققان اطلاعاتی، آدمیزاد هستند و بنابراین به یک اندازه نسبت به موضوعات مختلف جانبدارند و یا آنکه در معرض خطا و اشتباه قرار دارند. دانشمندان بسیاری هستند که از توانایی علمی و یا شهرت خویش سوء استفاده می‌کنند و هیچ‌کس نمی‌باید عینیت و بی‌طرفی آنان را بدون ارزیابی دقیق، از قبل مفروض و مسلم بگیرد و یا آن‌طور که یکی از حکما گفته است: ما باید همواره برای علم بیش از عالمان ارزش و احترام قایل باشیم.[1]

---

۱. نگاه کنید به‌کتاب منطق، زبان و روش، نوشتهٔ یهوشا بارهیلل Yehosha Barhillel (به زبان

این ادعا نیز مطرح شده است که عدم عینیت تحقیقات اطلاعاتی ناشی از آن است که محقق در پی دستیابی به اهداف شخصی نظیر ترفیع و یا کسب موفقیت و امثال آن است و در جستجوی حقیقت نیست. اما این نکته (چنان‌که بعداً تبیین خواهد شد) در حوزهٔ همهٔ فعالیتهای تکنولوژیک صادق است.

اما یک جنبه از عینیت در فعالیتهای اطلاعاتی موجود است که نوعی تفاوت اساسی و حساس را میان علوم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی منعکس می‌سازد: چنین گفته می‌شود که طبیعت منفعل است و قانونمند عمل می‌کند. حال آنکه دشمن درست به عکس فعال است و علاوه بر آنکه در پی گمراه کردن محقق برمی‌آید، گاهی اوقات نیز اساساً کارهای غیرمعقول انجام می‌دهد.

من اذعان می‌کنم که تشابه ظاهری میان علوم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی در این نقطه از میان می‌رود. ولی نکته اینجاست که ما اساساً علاقه‌ای هم به تشابه در این سطح مادون نداریم، توجه ما تاکنون بر تشابه در «سطح و مرتبهٔ متدولوژی» متمرکز بوده است. پرسش صحیحی که جای طرح دارد این است: آیا این تفاوت (یعنی تفاوت میان طبیعت منفعل و غیرفعال و دشمن فعال و حیله‌گر) بر توصیهٔ ما در خصوص استفاده از متدولوژی علوم طبیعی در فعالیتهای اطلاعاتی تأثیر می‌گذارد یا نه؟ پاسخ به وضوح منفی است. چرا؟ زیرا توصیهٔ ما در خصوص استفاده از متدولوژی علمی مبتنی بر این فرض اساسی است که «**هر نظریهٔ علمی خطاپذیر و محتمل‌الکذب**» است. یک نظریه (تئوری) همواره امری فرضی (فرضیه) است و از این‌رو همواره در معرض آن قرار دارد که خطا از آب درآید. از این گذشته تنها همین دسته از فرضیه‌های خطاپذیر و محتمل‌الکذب هستند که مورد توجه به شمار

→ عبری)، ۱۹۷۰.

Y. Barhillel, *Logic, Language and Method* (Hebrow), 1970

می‌آیند. فرض کنیم می‌خواهیم پدیدار معینی را که دربارهٔ آن تعدادی دادهٔ تجربی و گزارشهای مشاهدتی در دست داریم، تبیین کنیم و از آن سر درآوریم. قدم اول ما در این راه ــ خواه در فیزیک و خواه در فعالیتهای اطلاعاتی ــ این است که تعدادی فرضیهٔ تبیین‌گر ابداع کنیم و آنگاه این فرضیه را به‌کمک شواهد و اطلاعاتی که در دست داریم مورد سنجش (و احتمالاً ابطال) قرار دهیم. از یک دیدگاه روش‌شناسانه توصیه‌ای را که تا اینجا به محقق کرده‌ایم می‌توانیم به صورت مختصر چنین صورتبندی (فرموله) کنیم: «مواظب باش! این احتمال را بده که فرضیه‌هایت ممکن است خطا از کار درآیند. در عین حال به خاطر داشته باش گزارشهای مأخوذ از مشاهده نیز می‌توانند نادرست باشند.» دانشمند علوم طبیعی باید مراقب باشد زیرا احتمال دارد در خواندن کتاب طبیعت دچار خطا شده باشد. محقق امور اطلاعاتی نیز باید مراقب باشد زیرا ممکن است از سوی دشمن به خطا افتاده باشد. آیا از اینجا چنین برمی‌آید که توصیهٔ ما برای امور اطلاعاتی مناسب نیست؟ درست به عکس، احتمال خطا در امور اطلاعاتی به مراتب بیشتر است و بنابراین متدولوژی‌ای که برمبنای یک‌چنین احتمالی بنیاد شده ــ و از قضا این جوهرهٔ روش نقادانه است ــ نه‌تنها برای یک‌چنین موضوعی مناسب است که اساساً کاربرد آن ضروری و واجب به شمار می‌رود.

برای آنکه نشان دهیم متدولوژی اصلاح‌شدهٔ ما کاملاً می‌تواند از عهدهٔ مقابله با فعالیتهای خدعه‌آمیز دشمن برآید مثال ذیل را در نظر بگیرید: فرض کنید که گزارشهای متعددی دریافت شده است حاکی از آنکه بروز جنگ امکان‌پذیر است. ما در عین حال این را نیز مفروض می‌گیریم که دشمن سعی در فریب دادن ما دارد و کوشش خواهد کرد گزارشهای جعلی در اختیار ما قرار دهد و مثلاً وانمود کند که قصد جنگیدن ندارد و صرفاً در تدارک یک مانور عملیاتی گسترده است. حال فرض کنید که در نتیجهٔ این تاکتیک دشمن صدها و بلکه هزارها گزارش واصل شده که به اجرای عملیات تمرینی از

سوی دشمن اشاره دارد و در برخی از آنها حتی بالصراحه از عملیات و ماهیت تمرینی و نیز مشخصات آن یاد شده است. این قبیل گزارشها طبعاً با فرضیهٔ بروز جنگ ناسازگارند. به این قبیل گزارشها، گروه عملیات تمرینی نام می‌دهیم. از سوی دیگر تعداد معدودی (مثلاً چند دوجین) گزارش نیز دریافت شده که آنها را تنها در ارتباط با فرضیهٔ وقوع جنگ می‌توان تفسیر کرد و با فرضیهٔ تمرین و مانور سازگار نیستند. این دسته از گزارشها را «گروه جنگ» می‌نامیم، حال سؤال این است که این اطلاعات واصله را چگونه باید ارزیابی کنیم؟

اگر از احتمال فریبکاری دشمن صرف‌نظر کنیم، دو فرضیه پیش رو داریم که هر دو علی‌الاصول ابطال‌پذیرند. حال فرض کنید که ما به طور قطع و یقین می‌دانیم که از این دو فرضیه تنها یکی درست و صادق است: یا جنگ درمی‌گیرد و یا آنکه صرفاً یک مانور گسترده به وقوع می‌پیوندد. این امر منطقاً غیرممکن خواهد بود مگر آنکه یک گروه از گزارشها نادرست باشد. به عبارت دقیق‌تر یا گزارشهای گروه عملیاتی تمرینی به کلّی غلط‌اند و یا گزارشهای گروه جنگ. مسأله‌ای که پیش روی ما قرار دارد این است که تشخیص دهیم (آن هم در غیاب اطلاعات بیشتر) که کدام‌یک از این دو گروه اطلاعات نادرست‌اند. اما اگر احتمال فریبکاری دشمن را نیز در محاسبات خود دخالت دهیم در آن صورت تصویر به مراتب روشن‌تر می‌شود. اینکه دشمنی که قصد راه‌اندازی جنگ دارد نهایت تلاشش را برای فریب طرف مقابل به کار ببرد تا او را متقاعد سازد که فعالیتش صرفاً نوعی تمرین عملیاتی «بی‌خطر» است، امری است که احتمال آن همواره وجود دارد. در مقابل، احتمال این امر که دشمنی که صرفاً قصد اجرای عملیات تمرینی دارد بخواهد آن‌را در پوشش شروع جنگ مخفی کند بسیار ضعیف است. به این ترتیب تقارنی که بین دو فرضیهٔ رقیب برقرار بود از میان می‌رود و فرضیهٔ بروز جنگ قوت بیشتری پیدا می‌کند. در این حال اگر ما فرضیهٔ دایر بر مانور

در عملیات تمرینی را به این دلیل که صرفاً نوعی ظاهرسازی است مردود اعلام کنیم، فرضیهٔ دوم، با اطلاعاتی که در اختیار داریم سازگار و متلائم خواهد شد.

معیاری برای تشخیص مربوط بودن گزارشها

کاربرد متدولوژی پیشنهادی ما زمانی که اهداف فریبکاری دشمن بسیار جزئی و باریک و ظریف می‌گردد، مشکل و دشوار می‌شود: بسیار ساده‌تر است که از روی فریب و خدعه‌ای که در مقیاس بزرگ به اجرا درآمده (مثلاً اجرای مانور به عنوان پوششی برای شروع جنگ) پرده برداشت، تا از روی حیله‌ای ظریف‌تر و پنهان‌کارانه‌تر. اما در هر صورت متدولوژی پیشنهادی ما این مزیت را دارد که آن دسته از گزارشهایی راکه برای فرایند تخمین اهمیت حیاتی و اساسی دارند، «مشخص» می‌سازد. همین که فهمیدیم جمع‌آوری اطلاعات برای **تأیید** یک تخمین (فرضیهٔ) خاص نیست، بلکه برای **ابطال** آن انجام می‌پذیرد، به معیار بسیار قدرتمندی برای تشخیص گزارشهای مهم مجهز شده‌ایم، گزارشهای مهم و اساسی آن دسته از گزارشها هستند که به وضوح با یکی از فرضیه‌های پیشنهادی ما ناسازگارند. با استفاده از این معیار می‌توانیم گزارشهای مهم و مربوط را در میان انبوهی از گزارشهای واصله مشخص و غربال سازیم و به این ترتیب خواهیم توانست توجه خود را به اعتبار و صحت گروه نسبتاً کوچک‌تری از گزارشها متمرکز کنیم به عوض آنکه انرژی خود را برای بررسی همهٔ گزارشهای واصله به هدر دهیم.

بحث فوق به خوبی تفاوت اساسی و مهمی را آشکار می‌سازد که میان کاربرد متدولوژی علوم، در **سطح منطق** فعالیتهای اطلاعاتی (که فرایندی است مورد تأیید)، با اتخاذ و کاربرد مقولات علمی در مورد تحقیقات اطلاعاتی (که رهیافتی نادرست و ناممکن است) وجود دارد. استفاده از متدولوژی

علوم در سطح منطقِ تحقیقات اطلاعاتی به‌کاربرد اصطلاحات و عبارات شبه‌علمی نظیر «نیروهای اجتماعی» یا «آهنگ تغییر» (که برخی از طرفداران به شدت علم‌زده نظریهٔ اصالت تاریخ) طرفدار آن‌اند منجر نمی‌شود و اساساً نمی‌تواند به این‌گونه کاربردهای نادرست راهبر شود. آنچه محقق اطلاعاتی باید انجام دهد عبارت است از استفاده از «متدولوژی علوم» در عین کنار گذاردن محتوای خاص هر یک از علوم طبیعی.

بخش چهارم: دشواریهای کاربرد متدولوژی علمی در فعالیتهای اطلاعاتی

تا اینجا یک تفسیر از متدولوژی علمی ـ یعنی روش اصلاح‌شدهٔ نقد و ارزیابی ـ پیشنهاد شد و نیز قابلیت کاربرد اصولی آن در مورد تحقیقات اطلاعاتی نشان داده شد. در این بخش به مشکلات خاصی که از کاربرد این متدولوژی در تخمینهای اطلاعاتی ناشی می‌شود خواهیم پرداخت. این بخش عملی‌ترین بخش مقاله است، زیرا مواجهه با مشکلات مختلف سبب می‌شود چارچوب کلی راه حل نمودار گردد، و البته هر راه حلی قبل از آنکه به نحو عملی مورد استفاده قرار گیرد، باید در معرض دقیق‌ترین وارسیها و آزمونها واقع شود.

در اینجا ابتدا مشکلات و دشواریها را فهرست می‌کنیم و آنگاه به تحلیل تک‌تک آنها خواهیم پرداخت و بالاخره در بخش نهایی تغییراتی را که به منظور مقابلهٔ موفقیت‌آمیز با این مشکلات در متدولوژی خود به عمل می‌آوریم، خلاصه خواهیم کرد.

دشواریها

۱. پیچیدگی مسائل اطلاعاتی

ناممکن بودن اجرای آزمایشهای سامان‌یافته و مجزا ساختن عوامل

ذی‌مدخل در مسائل اطلاعاتی «مهم» (یعنی مسائلی که مؤلفهٔ "ابروار" آنها قابل ملاحظه است، نظیر این مسأله که پس از اسد در سوریه چه رخ خواهد داد؟) چالش بزرگی در برابر محقق پدید می‌آورد. حتی اگر مشخص ساختن قوانین حاکم بر رفتار دشمن ممکن می‌بود و حتی اگر کاربرد متدولوژی علوم طبیعی در تحقیقات اطلاعاتی پذیرفته می‌شد، باز هم مسائلی که از این کاربرد ناشی می‌شود آن‌قدر بزرگ و گسترده است که هر نوع حل علمی مسأله را غیرممکن می‌سازد. رفتار یک جامعهٔ دشمن به اوضاع اقتصادی و پراکندگی جمعیتی آن، تصمیمات رهبران آن، و شماری از عوامل دیگر که به حوزهٔ عوامل روانی مربوط می‌شوند، بستگی دارد. برای بحث «علمی» دربارهٔ این قبیل مسائل باید نخست روان‌شناسی را به شیمی و زیست‌شناسی تحویل نماییم و آنگاه این دو را به نوبهٔ خود به فیزیک منحل سازیم. به این ترتیب آخرالامر مسأله‌ای خواهیم داشت که عملاً قابل حل نیست.

۲. غیردقیق بودن پیش‌بینیها

پیچیدگی مسائل اطلاعاتی و اندرکنش و تأثیر و تأثر فرایند تخمین زدن و نظریه‌پردازی، شخص تحلیلگر، و بالاخره تخمینهای پیشنهادشده، همگی حاکی از آن است که پیش‌بینیهای اطلاعاتی غیردقیق و غیرصائب است. گذشته از این برای آنکه بتوان پیش‌بینی دقیقی به عمل آورد، باید نه‌تنها از قوانین مربوط مطلع بود، بلکه می‌باید از شرایط اولیهٔ سیستم (یعنی اوضاع موجود جامعه) دقیقاً اطلاع داشت. لیکن چنین اطلاع و دانشی در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی تقریباً هیچ‌گاه حاصل نمی‌شود. در بهترین حالت تنها می‌توان به نوعی پیش‌بینی درازمدت و در مقیاس وسیع که صرفاً با روندهای محتمل سر و کار دارد و به هیچ‌روی در جزئیات مربوط به حوادثی که در آیندهٔ نزدیک رخ می‌دهد دقیق نیست، دلخوش کرد.

۳. مشکل سازمانی-جامعهٔ بسته

مشکل دیگری که در راه کاربرد متدولوژی علوم در فعالیتهای اطلاعاتی وجود دارد، ناشی از این حقیقت است که تخمینها و تحلیلهای اطلاعاتی در سازمانی که از یک سلسله‌مراتب هرم‌وار برخوردار است به انجام می‌رسد. سازمانهای جاسوسی غیرنظامی نظیر سیا «C.I.A» نیز نظیر سازمانهای جاسوسی و ضد جاسوسی ارتش از سلسله‌مراتب برخوردارند و همان نوع نظم و دیسیپلین نظامی در آنها اِعمال می‌شود. علاوه بر این، رازپوشی و سرّ نگهداری که لازمهٔ کار اطلاعاتی است سبب می‌شود که گردش اطلاعات در داخل سیستم به شدت محدود شود. و بسا به این منجر گردد که اطلاعات مورد نیاز از خود محققین و تحلیلگران مخفی نگه داشته شود.

نتیجه‌ای که از اینجا گرفته می‌شود این است که جامعهٔ اطلاعاتی، یک جامعهٔ «بسته» است، یعنی جامعه‌ای است که کسب اطلاعات در آن به سادگی امکان‌پذیر نیست، آزادی اظهار عقاید حد بسیار محدودی دارد، و در آن نقادی مؤثر صورت نمی‌پذیرد الّا به ندرت. جامعهٔ اطلاعاتی در حقیقت مَثَل اعلای یک جامعهٔ بسته است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد شرط اِعمال موفقیت روش علمی وجود یک جامعهٔ باز است، و چون در مورد جامعهٔ اطلاعاتی این شرط برقرار نیست، بنابراین به نظر می‌رسد که کاربرد روش علمی در این حوزه عملی نیست.

۴. محدودیت زمان و خطر ناتوانی در انجام وظیفه

از افسران اطلاعاتی غالباً انتظار می‌رود که در فرصتِ زمانی بسیار کوتاهی، تحلیل و تبیینی از اوضاع به دست دهند و رخدادهای آینده را پیش‌بینی کنند. متدولوژی علمی در مقابل عبارت است از فرایند نامتناهی صورتبندی و پیشنهاد فرضیه‌ها، تلاش برای ابطال آنها، و سعی در صورتبندی و خلق فرضیه‌های جانشین و همچنین الی غیرالنهایه (شکل ۷). با توجه به این

تفاوت، آیا بهتر آن نیست که به همان شیوهٔ قدیمی، شواهد موجود را تعمیم دهیم، و از آنها یک گزارهٔ کلی نتیجه بگیریم (یعنی همان استقرا!) و وقت ذی‌قیمت خود را صرف کاربرد خسته‌کنندهٔ روش علمی نسازیم؟

تازه این همهٔ ماجرا نیست، فرضیه‌های پیشنهادی را می‌باید به محک گزارشهای مشاهدتی زد و این گزارشها چنان‌که می‌دانیم خود مسبوق‌اند به فرضیه‌های دیگری که صحت خود آنها را باید محقَّق کرد و باز همین‌طور الی غیرالنهایه، همهٔ این کارها وقت لازم دارد. بنابراین کاربرد روش علمی می‌تواند ما را به دام انجام یک فرایند پایان‌ناپذیر بیندازد و وقت گرانبهای ما را تلف سازد، بی‌آنکه نتیجهٔ محصَّلی به بار آورد. آیا این دستورالعمل، تجویز شیوه‌ای برای عدم توفیق شبکهٔ اطلاعاتی نیست؟ (آن هم درست زمانی که دشمن خود را برای جنگ مهیا می‌سازد).

۵. هزینهٔ هنگفت شکست

در علوم طبیعی، شکست که در نتیجهٔ ابطال یک تئوری و یا طرد یک فرضیه پدید می‌آید، فاجعه محسوب نمی‌شود. به عکس، پیشرفت علم دقیقاً از طریق همین قبیل شکستها صورت می‌پذیرد. اما در فعالیتهای اطلاعاتی، مطلب کاملاً طور دیگری است. یک تخمین اطلاعاتی نادرست می‌تواند فاجعه‌آفرین باشد. غافلگیرکنندگی جنگ رمضان، که طی آن نظریهٔ مقبول سرویس اطلاعاتی اسرائیل نادرست از کار درآمد، مثال گویای این مطلب است. می‌توان گفت که متدولوژی علوم به شکست اهمیتی نمی‌دهد و بلکه به یک اعتبار طالب آن است. بنابراین، باید نسبت به هر نوع کاربرد متدولوژی علوم در فعالیتهای اطلاعاتی، حتی اگر این کاربرد امکان‌پذیر باشد، به شدت نگران بود.

۶. آیا تخمین نیات امکان‌پذیر است؟

در فعالیتهای اطلاعاتی برخلاف تحقیقات علمی، تحلیلگر باید، نیات طرف

مقابل را حدس بزنند. اما چگونه می‌توانیم فرضیهٔ خود را در مورد نیات حافظ اسد به محک تجربه بزنیم؟ در اینجا به واقع دو مسأله وجود دارد: مشکل اول، عبارت است از خواندن فکر اشخاص و آشکار ساختن نیات درونی آنها. مشکل دوم، از این هم بزرگ‌تر است: آنچه مورد نیاز است صرفاً تصویری از محتوای ذهن افراد، در حال حاضر، نیست بلکه می‌باید تصویر نیاتی که بعداً به ذهن فرد خطور می‌کند نیز پیش روی ما باشد. فی‌المثل حتی اگر ما قادر باشیم که خود را آن‌قدر به اسد نزدیک سازیم که از تصمیم او برای دست زدن به یک حملهٔ غافلگیرانه به اسرائیل ظرف مدت ۲۴ ساعت آینده مطلع شویم، از کجا می‌توانیم مطمئن باشیم او طی این ۲۴ ساعت تغییر عقیده ندهد و تصمیم خویش را عوض نکند. دشواری‌ای که در کار خواندن فکر و تشخیص نیات افراد وجود دارد کاربرد روش علمی را در فعالیتهای اطلاعاتی به طور گسترده‌ای محدود می‌سازد.

حل مشکلات مورد اشاره

در باب تکنولوژی و علم

این را می‌دانیم که علم و تکنولوژی (فن‌آوری)، پا به پای هم به پیش می‌روند و نوعی رابطه میان آن دو برقرار است. فهم تفاوتهای میان این دو حوزه در رفع مشکلاتی که بدان اشاره شد کمک کار خواهد بود. اصلی‌ترین تفاوتی که میان علم و تکنولوژی وجود دارد تفاوت در «هدف» این دو فعالیت است. هدف علم تجربی حقیقت است و هدف تکنولوژی دستیابی به موفقیت. دانشمند به ابداع نظریه‌ها می‌پردازد و آنگاه آنها را به محک تجربه می‌زند و درصدد ابطالشان برمی‌آید. یک نظریهٔ ابطال‌شده نادرست است و می‌باید با نظریهٔ دیگری که به حقیقت نزدیکتر است تعویض شود. اما تکنولوژیست در مقابل حاضر است ولو از نظریه‌ای که به ابطال آن واقف است ــ استفاده کند ــ به شرط آنکه این نظریه او را به هدفی که دارد برساند. بدین ترتیب یک

آزمایش ابطال‌کننده که مناقض یک پیش‌بینی از آب در می‌آید، برای علم نوعی موفقیت محسوب می‌شود و حال آنکه برای تکنولوژی عین شکست به حساب می‌آید. به عنوان مثال، تکنولوژی‌ای که ما را به ماه می‌برد بر فیزیک نیوتنی استوار است که همه می‌دانیم نظریه‌ای نادرست است. مع‌هذا تکنولوژیستها به این نظریه اعتماد می‌کنند به این دلیل ساده که فیزیک نیوتنی در مقایسه با فیزیک نسبیت ساده‌تر است و می‌توان آن‌را در محدودهٔ خاص به طور بی‌خطر به‌کار برد. البته حوزه‌هایی که در آن پیش‌بینیهای نیوتنی به شدت با مقادیر اندازه گیری‌شده اختلاف پیدا می‌کند (یعنی حوزهٔ سرعتهای بالا یا میدانهای قوی جاذبه) به دقت مشخص می‌شود و تکنولوژی می‌داند که در برابر این قبیل حوزه‌ها چه سیاستی را اتخاذ کند.

علی‌رغم این اختلاف، هم تکنولوژی و هم علم تجربی، هر دو از متدولوژی علوم طبیعی استفاده می‌کنند. در تکنولوژی نیز نظیر علوم، کار را با صورتبندی و تعریف مسأله آغاز می‌کنیم و آنگاه به خلق و ابداع فرضیه‌هایی که راه حلهای پیشنهادی مسأله محسوب می‌شوند می‌پردازیم، و سپس کار را با آزمودن این فرضیه‌ها به کمک تجربه‌ها و آزمایشهایی که برای ابطال آنها طراحی شده به پایان می‌رسانیم، یعنی در نهایت **فرضیه‌های ابطال‌شده را طرد می‌کنیم.**

تکنولوژی معمولاً یک قدم از علوم طبیعی عقب‌تر حرکت می‌کند. در اینجا آن دسته از نظریه‌های علمی مورد استفاده قرار می‌گیرند که صحتشان از طریق فرایند آزمون علمی و با تکرار در شرایط مختلف تأیید شده است. اینها نظریه‌هایی هستند که با «تقریب کافی» برای مقاصد تکنولوژیک مناسب‌اند ولو آنکه عدم «صدقشان» در همهٔ حوزه‌ها مبرهن شده باشد.

پیشرفت تکنولوژیک بر ارزشهایی مبتنی است که احیاناً برای علوم بیگانه‌اند. مثلاً ترس از شکست از قوی‌ترین بازدارنده‌ها در فعالیتهای تکنولوژیک است. حال آنکه در علم ممکن است بتوان با اجرای آزمایشی که

ناکام از کار درآید ــ یعنی به نتایج پیش‌بینی‌شده دست نیابد ــ شهرت و اعتبار جهانی کسب کرد. آزمایش مشهور مایکلسون‌ـمورلی که نتوانست از عهدهٔ پیش‌بینی تغییر سرعت نور در اتر برآید، یک نمونه از این دست است.[۱] پیشرفت در تکنولوژی در گرو کسب موفقیت است، خواه این موفقیت بهبود استاندارد زیست و شیوهٔ زندگی باشد و خواه موفقیت سیاسی و یا چیز دیگر. محاسبهٔ هزینه‌ها و مخارج بخش لایتجزایی از تکنولوژی به شمار می‌رود. به عنوان مثال مخارج تحقیق و توسعه[۲] در مورد پروژهٔ ابتکار دفاع استراتژیک[۳] آن‌قدر گزاف است که عملاً دخالت سیاستمداران را اقتضاء می‌کند. تکنولوژیستها می‌باید بتوانند سیاستمداران را قانع سازند که بودجه‌ای که برای اجرای پروژه نیاز دارند موجّه است و با اهدافی که از پروژه انتظار می‌رود منطبق است. به این ترتیب ممکن است معیارهای موفقیت در تکنولوژی، اساساً شباهتی به موازینی که در علوم محض وجود دارد نداشته باشند.

تمایز میان علم و تکنولوژی در برخی حوزه‌ها (به خصوص آنها که به بعضی از شاخه‌های مهندسی مربوط می‌شود) مشهودتر است و در پاره‌ای دیگر از حوزه‌ها غیرمرئی و غیرآشکار. دشواری تشخیص میان این دو

---

۱. نگاه کنید به اصول نسبیت، نوشتهٔ اینشتاین و دیگران، طبع ۱۹۵۲. البته در اینجا لازم است میان دو نوع آزمایش سامان‌یافته لیکن ناموفق فرق بگذاریم: یکی که با عدم توفیق قرین می‌شود، به این دلیل که از ابزار مناسب یک روش صحیح بهره نجسته است، و دیگری که علی‌رغم بهره‌جویی از ابزار و روشهای مناسب در ارائهٔ نتایج مورد انتظار ناکام می‌ماند. آزمایش مایکلسون‌ـمورلی یک نمونهٔ عالی از این نوع دوم آزمایشها است.

2. Research and Development

۳. Strategic Defence Initiative این پروژه که در ایران به پروژهٔ جنگ ستارگان مشهور شد در زمان ریاست‌جمهوری رونالد ریگان پیشنهاد شده بود. هدف این پروژه آن بود که با استفاده از تکنولوژی فضایی و لیزری، موشکهای دوربرد دشمن را در فضا و پیش از رسیدن به مناطق مسکونی نابود سازد.ــم.

فعالیت در آن دسته از علومی که اصطلاحاً علوم پیشتاز لقب گرفته‌اند از هر جای دیگر بیشتر است. اینها آن دسته از شاخه‌های علمی‌اند که هنوز پایدار نیستند و از حمایت نظریه‌های مستقر و مقبول برخوردار نشده‌اند. بنابراین به عنوان مثال برای حل مسأله‌ای که به موضوع یگانه‌سازی نیروهای طبیعت مربوط است باید شتاب‌دهنده‌ای به هزینهٔ چند میلیارد دلار ساخته شود. ساخت این شتاب‌دهندهٔ ذرات بنیادی نه‌تنها در گرو استفاده از تکنولوژی موجود است که در عین حال مبتنی است بر نتایج حاصله از فیزیک ذرات بنیادی و نظریه‌هایی که روز به روز در حال تغییرند.

حال فرض کنید که این شتاب‌دهنده ساخته شود، آیا باید آن‌را یک دستاورد بزرگ تکنولوژیک به شمار آورد و یا یک دستاورد علمی؟ این پرسش بسیار دشوار است و پاسخ آن به سادگی امکان‌پذیر نیست. هر اندازه که عدم قطعیت فزونی می‌گیرد و نظریه‌های علمی موجود غیرقابل اطمینان‌تر می‌شود، مرز میان تکنولوژی و علم نیز محوتر و نامشخص‌تر می‌گردد. وقتی در تلاشیم راه خود را در حوزه‌ای که به اندازهٔ کافی شناخته و تجربه شده نیست باز کنیم و در سیری که هنوز برای آن مدلهای تقریبی مناسبی در اختیار نداریم به پیش برویم بسا ممکن است که یک استراتژی درست و مناسب برای کسب موفقیت عملی، عین دستیابی به حقیقت (علمی) باشد.

اما ببینیم که هدف نهایی در فعالیتهای اطلاعاتی چیست؟ آیا غرض کشف حقیقت است یا دستیابی به موفقیت؟ همان‌طور که از بند قبل برمی‌آید پاسخ به این سؤال آسان نیست. حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی آن‌قدر بی‌ثبات و نامستقر است و تعداد نظریه‌های معتبر و مجرب در آن آن‌قدر کم است که تنها راهی که برای حصول موفقیت پیش رو وجود دارد، کشف حقیقت و دستیابی به واقع امر است. اما در عین حال فعالیت اطلاعاتی نوعی تلاش عملی است و بنابراین هدف نهایی آن باید کسب موفقیت باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که به تخمین عملیاتی باید به چشم یک شاخهٔ تکنولوژی (مهندسی) نگاه کرد و

نظریه‌ها را بر همین مبنا پیشنهاد و ارائه داد. البته این کار را باید با مددگیری از متدولوژی علمی و با دسته‌بندی و تنظیم تئوریهایی که از محک آزمون جان به سلامت می‌برند به انجام رساند. این قسمت را با تأکید بر این نکته که روش نقادی علمی، یعنی روش سعی و خطا، میان علم و تکنولوژی مشترک است به پایان می‌آوریم.

آیا مسائل اطلاعاتی پیچیده‌تر از مسائل فیزیکی هستند؟

مسائل اطلاعاتی لامحاله مسائل پیچیده‌ای‌اند، لیکن این مطلب در مورد همهٔ مسائل واقعی و انضمامی و از آن جمله مسائلی که در حوزهٔ فیزیک مطرح است، صادق است. مثلاً آیا حلِّ (یعنی پیش‌بینی) [مسألهٔ تشخیص وضع] هوا (مسأله‌ای "ابروار") امکان‌پذیر است؟ و یا آیا می‌توان نتیجهٔ آتش‌سوزی در یک جنگل را پیش‌بینی کرد؟ مسائل انضمامی و واقعی فیزیکی معمولاً بسیار پیچیده‌اند و به دشواری می‌توان راه حلی برای آنها پیدا کرد. بنابراین در حل مسائل تکنولوژیک چاره‌ای نیست جز استفاده از روشهای جزئی (مقطعی) و یا «**تقریبی**».

«تقریب» البته عین حقیقت نیست. به عکس نفس کاربرد این کلمه بیانگر این نکته است که بعضی عوامل در محاسبه منظور نشده‌اند. بنابراین از دیدگاه منطق، راه حل تقریبی همواره نادرست است. اما این غلطی است که برای تکنولوژی مفید است. به کاربرندهٔ این راه حل می‌داند که تقریب او عین حقیقت نیست ولی کاربرد این راه، به او نوعی شناخت و اطلاع از راه حل صحیح ارائه می‌دهد.

استفاده از راه حلهای تقریبی برای غلبه بر پیچیدگیهای ناشی از راه حلهای واقعی و حقیقی، در فعالیتهای اطلاعاتی به همان اندازه مفید و مؤثر است که در علوم طبیعی. در واقع فعالیتهای اطلاعاتی و به طور کلی علوم اجتماعی، در اینجا از مزیتی ذاتی برخوردارند؛ می‌توان همواره

به عنوان تقریب اول فرض کرد که موضوع مورد تحقیق (دشمن) به نحو عقلانی عمل می‌کند. وقتی با مسأله‌ای مواجه می‌شویم که مؤلفهٔ «ابروار» آن بزرگ و قابل ملاحظه است، غالباً می‌باید به این نکته وقوف پیدا کنیم که اشخاص یا جوامع معین چه تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند؟ مثلاً پاسخ این پرسش که «آیا سوریه تابستان آینده جنگی به راه می‌اندازد؟» به تصمیم رهبران این کشور بستگی دارد. اما این پرسش که «پس از اسد در سوریه چه پیش خواهد آمد؟» به رفتار کل جامعهٔ سوریه و یا لااقل بخش عمدهٔ آن ارتباط پیدا می‌کند. ما می‌توانیم به عنوان تقریب اول، شناختی اجمالی از راه حل مسأله پیدا کنیم، اگر فرض را بر این بگذاریم که اسد، همکارانش و یا همهٔ جامعهٔ سوریه، به نحو معقول عمل می‌کنند: یعنی می‌کوشند که به اهداف خویش (دقت شود اهداف خویش و نه اهداف ما) از بهترین طریق ممکن (آن‌گونه که خود تشخیص می‌دهند نه مطابق تشخیص ما) دست یابند.

البته روشن است که این تقریب یک پاسخ نهایی و حقیقی و خالی از هر شک و شبهه در اختیار ما نمی‌گذارد. انسان از «ارادهٔ آزاد» برخوردار است و همواره می‌تواند به کارهای غیرعقلانی ولو علیه منافع خویش دست بزند. اما هیچ تقریبی، حتی در فیزیک، پاسخ صحیح و صادق به شمار نمی‌آید. عقلانیت رهبران دشمن (عقلانیت آنها و نه عقلانیت ما) در نهایت فرضیه‌ای بیش نیست. ما چنین می‌پنداریم که این فرضیه ارزش آزمودن دارد، زیرا شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این فرضیه تا حدود زیادی موجّه است. اگر در این فرض به خطا نرفته باشیم، درآن صورت هرچند فرضیهٔ رفتار عقلانی دشمن درست و صادق (به معنای کامل کلمه) نیست، ولی می‌توان آن‌را به عنوان مبنایی برای درک بهتر مسأله و پیشنهاد تقریبهای بهتر برای مسائل اساسی فعالیتهای اطلاعاتی به کار گرفت.

در اینجا نیز نظیر همهٔ مواردی که از «تقریب» استفاده می‌شود، باید راه حلهایی که با استفاده از فرضیهٔ عقلانیت پیشنهاد شده با دقت و احتیاط

مورد استفاده قرار گیرند. هر نوع عملی که (برمبنای پیش‌بینیهایی که از فرضیهٔ عقلانیت استنتاج گردیده) صورت پذیرد باید گام به‌گام و به تدریج به انجام برسد و در هر مقطع مراقبت به عمل آید که میزان انحراف از آنچه پیش‌بینی شده، از حد معینی تجاوز نکند این درست همان وضعی است که در تکنولوژی برقرار است. مثلاً ساخت یک هواپیمای جدید هرچند بر اصول علمی استوار است لیکن پیچیده‌تر از آن است که بتوان برای عملکرد همهٔ اجزای آن راه حلهای دقیق به دست آورد (نظیر هر مسألهٔ واقعی دیگر). بنابراین مهندسان هواپیماساز به ناگزیر از روش تقریب استفاده می‌کنند. البته احمقانه است که کسی هواپیمایی بسازد و بخواهد آن‌را به پرواز درآورد، بدون آنکه آن‌را قدم به قدم و در هر مرحله به دقت مورد آزمایش قرار داده باشد و اطمینان حاصل کرده باشد که ماشین مطابق آنچه پیش‌بینی شده عمل می‌کند.

دقیق نبودن پیش‌بینیها

غیردقیق بودن پیش‌بینیهای تخمینهای اطلاعاتی نشانهٔ نوعی نقص است، نه آنکه خود نوعی بیماری به شمار آید. این نقص عبارت است از کم‌توسعه‌یافتگی «علم مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی» و یا به عبارت بهتر «تکنولوژی فعالیتهای اطلاعاتی». فعالیتهای اطلاعاتی نظیر اغلب شعبه‌های علوم اجتماعی، هنوز در مرحلهٔ «ماقبل علم» و یا در مرحلهٔ بسیار بدوی‌تر از علم تجربی قرار دارد.

دقیق نبودن تخمینها در عین حال محصول پیچیدگی بیش از حد مسائل اطلاعاتی نیز هست البته همان‌طور که ذکر شد پیچیدگی مختص مسائل اطلاعاتی نیست، بلکه وجه مشترک همهٔ مسائل واقعی و انضمامی است. راه حلهای دقیق و غیرتقریبی تنها در فیزیک نظری (فیزیک محض) یافت می‌شود نه در مهندسی.

اعتقاد من این است که با پیشرفت دانش مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی، دقت پیش‌بینیهای این رشته نیز افزایش می‌یابد، اما (این اما بسیار مهم است) این دقت هیچ‌گاه به مرحلهٔ صددرصد و مطلق نمی‌رسد. این شرط سنگ بنای اساسی سیستم ماست: فعالیتهای اطلاعاتی نظیر علوم طبیعی همواره با فرضیه و گمان‌زنی سر و کار دارد و فرضیه‌ها بالذات خطاپذیر و غیردقیق‌اند. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان از خطا اجتناب کرد و این امر ربطی به روشی که مورد استفاده قرار می‌دهیم ندارد. حداکثر کاری که می‌توان انجام داد عبارت است از محدود و محصور کردن خطا و کاستن از دامنهٔ آن. و این تنها در صورتی میسر است که ما خود را برای نکته‌آموزی و درس‌گیری از خطاها آماده سازیم. روش اصلاح‌شدهٔ پیشنهادی، روشی است برای درس‌آموزی از خطاها و بنابراین در مجموع (غالباً ولی نه همواره) عدم دقت در پیش‌بینیها را کاهش می‌دهد.

جوامع بسته

این واقعیت که جامعهٔ اطلاعاتی (متشکل از ارگانها و افرادی که با امور اطلاعاتی سر و کار دارند) جامعهٔ بسته‌ای است ــ بی‌آنکه در آن از آزادی اطلاعات یا آزادی انتقاد خبری باشد ــ مانع بزرگی در سر راه توسعهٔ دانش مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی است. چگونه می‌توان بر این مشکل غلبه کرد؟ من تردید دارم که بتوان این مشکل را به طور کلی از میان برداشت. مسائل طبقه‌بندی‌شده و منابع اطلاعاتی، خواه‌ناخواه، مسائلی واقعی و حقیقی‌اند که نمی‌توان منکر وجود آنها شد، بلکه تنها می‌توان تأثیر مخربشان را کاهش داد.

در قدم اول می‌توان موازین تازه‌ای در جامعهٔ اطلاعاتی به کار بست، مثل اینکه از محدودیتی که در خصوص مبادلهٔ اطلاعات طبقه‌بندی‌شده وجود دارد تا حدودی کاست. البته برای این کار باید تاوانی پرداخت که عبارت است از شناخته شدن (یا به اصطلاح سوختن) دائم‌التزاید منابع اطلاعاتی،

لیکن در مقابل می‌توان بهره‌های زیادی هم به دست آورد. شرکت دادن تعداد بیشتری از افراد در حلقهٔ تحلیلگران و فرضیه‌پردازان می‌تواند مانع از آن شود که این قبیل حلقه‌ها بیش از حد بسته و منقطع از جمع گردد، به علاوه این امر سبب می‌شود تا میزان نقادیهای سازنده در این حلقه‌ها افزایش یابد و شمار فرضیه‌های ارزشمندی که ابداع و یا پیشنهاد می‌شود رو به فزونی گذارد. قاعدهٔ متعارف و مألوف در امور اطلاعاتی این است که فقط «محارم» می‌باید از اخبار مطلع شوند و بنابراین اطلاعات و گزارشها فقط به نزد کسانی ارسال می‌شود که به ضرورت کاری می‌باید آنها را رؤیت کنند. من درعوض پیشنهاد می‌کنم که این قبیل اطلاعات محرمانه برای همهٔ آن دسته از تحلیلگرانی که علی‌الاصول مجاز به دریافت گزارشهای محرمانه و سرّی هستند ارسال شود ولو آنکه این اطلاعات مستقیماً ربطی به این تحلیلگران نداشته باشد و آنها سرگرم انجام وظایف دیگر و کار بر روی گروه دیگری از گزارشها باشند. همین قاعدهٔ اصلاح‌شده را باید در خصوص جلسات بحث و گفت‌وگو و مشورت و نظایر آن اِعمال کرد: می‌باید تعداد شرکت‌کنندگان مجاز در این جلسات را تا آنجاکه مقدورات عملی اجازه می‌دهد بالا برد.

از سوی دیگر باید تحریر و تألیفات مقالات مربوط به دانش «فعالیتهای اطلاعاتی» را در میان کادرهای فعالیتهای اطلاعاتی تشویق کرد. موارد نمونه، به خصوص آن دسته از تحقیقات جامعی که به بررسی شکست یک عملیات خاص اختصاص داده شده است، باید به طور کامل تدوین و تحریر شود و در سطح وسیعی میان کادرهای فعالیتهای اطلاعاتی توزیع گردد.

به عبارت دیگر حال که نمی‌توان تخمینها و تحلیل‌های اطلاعاتی را در اختیار عموم گذاشت لازم است «مدل کوچکی» از جامعهٔ باز در درون خود جامعهٔ فعالیتهای اطلاعاتی به وجود آورد.

از این بالاتر می‌توان نتایج تحقیقات فعالیتهای اطلاعاتی را در اختیار گروه عام‌تری از افراد یعنی متخصصین خارج از کادرهای فعالیتهای

اطلاعاتی (و از آن جمله محققین دانشگاهی که در رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی پژوهش می‌کنند) قرار داد. پرونده‌های اطلاعاتی قدیمی را می‌توان طبقه‌بندی کرد و آن دسته از پرونده‌ها را که افشایشان بی‌ضرر است در کلاسهای درس دانشگاهها و در رشته‌های مرتبط با مسائل اطلاعاتی به بحث و فحص گذارد. با اذعان به این نکته که به هیچ‌روی نمی‌توان در امور اطلاعاتی به طور کاملاً باز و آشکار عمل کرد، بر این امر باید تأکید نمود که تا قبل از رسیدن به مرز مسائل اطلاعاتی واقعی و حساس، اقدامات فراوانی را می‌توان برای دمیدن روح جامعهٔ باز، در درون جامعهٔ اطلاعاتی به‌کار بست.

محدودیت زمان

وقتی تحلیلگر یا افسر اطلاعاتی ناچار است که در کوتاه‌ترین زمان ممکن اوضاع آتی را پیش‌بینی کند و فرصتی برای ابداع فرضیه‌ها و آزمودن آنها ندارد، به صرافت طبع از «شمّ خاص» خود برای پیدا کردن پاسخ در اسرع وقت، استفاده می‌کند. در این شرایط او فرصت اینکه تحقیقی را مطابق اصول «علمی» پیش ببرد ندارد.

این امر البته به این معنا نیست که متدولوژی علمی برای فعالیتهای اطلاعاتی مناسب نیست. واقعیّت این است که در اغلب موارد وقت موسّع و فراوانی در اختیار تحلیلگر است. مسائل اطلاعاتی بزرگ و برجسته (ابروار) غالباً جدولهای زمانی فراخ و گسترده‌ای دارند. البته موارد اضطراری و فوری نظیر ظاهر شدن ناگهانی یک جسم پرندهٔ مشکوک روی صفحهٔ رادار باید به سرعت و با تکیه بر همان شمّ و تجربهٔ عملی تحلیلگر پاسخ داده شود. پرسشهایی نظیر: آیا این هواپیمای دشمن است، یا آنکه هواپیمای عادی است که جهتش را گم کرده؟ آیا علامتی که بر صفحهٔ رادار ظاهر شده واقعاً نشانهٔ یک هواپیماست و یا یک علامت نادرست؟ باید در زمانی کوتاه و بر اساس شمّ و شهود مسؤول اطلاعاتی پاسخگویی شود. ولی وقتی با مسائلی نظیر

اینکه، «پس از اسد در سوریه چه وضعی پیش می‌آید؟» سر و کار پیدا می‌کنیم، معمولاً وقت و فرصت کافی برای ارزیابی علمی مسأله در اختیار داریم.

هزینهٔ گزاف شکست

یک آزمایش ناموفق ــ یعنی یک نمونهٔ ابطال ــ که می‌تواند پیروزی بزرگی در علوم طبیعی به شمار آید در فعالیتهای اطلاعاتی مساوی و مساوق یک فاجعه خواهد بود. لیکن در عین حال یک‌چنین عدم موفقیتی، در همهٔ حوزه‌های فعالیت «تکنولوژیک» به عنوان امری فاجعه‌آمیز تلقی می‌شود. یک پیش‌بینی نادرست در مورد ساختمان کشتی‌ای که ادعا می‌شود آسیب‌پذیر و غرق‌شونده نیست، می‌تواند منجر به غرق کشتی و هلاکت اغلب سرنشینان آن گردد، چنانکه در مورد کشتی مشهور تایتانیک[1] اتفاق افتد. از این نظرگاه، هیچ تفاوتی میان فعالیتهای اطلاعاتی، و کشتی‌سازی و یا هر نوع فعالیّت تکنولوژیک (فنّ‌آورانهٔ) دیگر نیست. بنابراین انتقاد آن گروه از افراد که برای نفی کاربرد متدولوژی علمی در فعالیّتهای اطلاعاتی به هزینهٔ هنگفت شکست متوسل می‌شوند، با ارجاع به نمونهٔ تکنولوژی ابطال می‌گردد. متدولوژی علمی برای فعالیّتهای اطلاعاتی همان اندازه مفید است که برای فعالیتهای تکنولوژیک. و این امر قطع نظر از نگرانیهایی که از عدم کامیابی وجود دارد صادق است. متدولوژی علمی نمی‌تواند از بروز ناکامی و شکست جلوگیری کند، لیکن می‌تواند این نمونه‌های ناموفق را به طور سیستماتیک و منظم به منظور درس‌آموزی از آنها و تکرار وقایع مشابه مورد استفاده قرار دهد. بنابراین اگر نتوانیم از بروز شکست جلوگیری کنیم، دست کم می‌توانیم با استفاده از متدولوژی علمی از تکرار شکستهای گذشته مانع گردیم. متدولوژی نقادانه تنها متدولوژی‌ای است که از عهدهٔ این مهم بر می‌آید.

---

1. Titanic

حدس زدن نیات خصم

چگونه می‌توان صحت حدس و فرضیه‌ای دربارهٔ نیات حافظ اسد (مثلاً نیت آغاز جنگ در هفتهٔ آینده) را محقق ساخت و به‌کرسی نشاند با توجه به اینکه او می‌تواند نیتش را لحظه به لحظه عوض کند؟ به این پرسش می‌توان به سهولت پاسخ داد: وقتی سر و کار ما با آدمهایی دارای ارادهٔ آزاد است (مثل مورد فعالیتهای اطلاعاتی) راهی برای محقق کردن و به کرسی نشاندن فرضیه‌ها و حدسهایمان وجود ندارد، وانگهی ما اساساً راهی برای محقق کردن و به‌کرسی‌نشاندن هیچ فرضیه‌ای، ولو آنها که در مورد مادهٔ بیجان است (مثل مورد علوم طبیعی) در اختیار نداریم. اما نکته اینجاست که عدم توانایی در به‌کرسی‌نشاندن حدسها و فرضیه‌ها به معنای آن نیست که هر نوع حدس و پیش‌بینی در مورد نیات اشخاص ممنوع است. این نتیجه‌گیری خیلی عجولانه است. ما اگرچه نمی‌دانیم که چگونه در مورد چیزهایی که قطعاً رخ خواهد داد حدس بزنیم، لااقل می‌توانیم این را که چه چیزهایی رخ نخواهد داد مشخص سازیم.

به عنوان مثال فرض کنید می‌خواهیم این فرضیه را که اسد هفتهٔ آینده جنگی را به راه می‌اندازد به محک تجربه بزنیم. البته روشن است که ورود به مغز او و کنکاش در زوایای آن برای ما مقدور نیست. اما ما از طریق دستوراتی که او به نیروهای نظامی‌اش می‌دهد، راهی برای آزمودن این فرضیه داریم:[1] اگر اسد واقعاً قصد دارد در عرض یک هفته وارد جنگ شود

---

۱. کلاوس‌ویتز به خوبی به این نکته پی برده بود: «هیچ‌یک از طرفین متخاصم برای طرف مقابل چهره‌ای انتزاعی و مجرد و ناشناخته نیست. این سخن در هر حال درست است ولو با در نظر گرفتن عاملی نظیر اراده (که به امور عینی وابسته نیست) در جمع عواملی که سبب مقاومت یک طرف در مقابل طرف دیگر می‌شود. اراده عاملی نیست که به‌کلی ناشناخته باشد، بلکه نشانه و شاخصی است برای اموری که قرار است در آینده واقع شود، برمبنای اموری که امروز واقع می‌گردد. جنگ، ناگهانی و بدون مقدمه به راه نمی‌افتد و چنین نیست که در یک چشم به هم زدن به نقطهٔ اوج خود برسد، به این ترتیب هر یک از طرفین متخاصم می‌توانند کم و بیش

در آن صورت، فهرست مفصلی از تمهیدات و زمینه‌چینیها را باید به مورد اجرا درآورد و این قبیل فعالیتها را می‌توان با شیوه‌های متعارف جمع‌آوری اخبار و اطلاعات، به خوبی تشخیص داد. البته حتی اگر هشدارهای متعدد دریافت شوند و زنگهای خطر به صدا درآیند باز هم نمی‌توان به طور قطع و یقین حکم کرد که جنگ درخواهد گرفت. اما از سوی دیگر اگر ببینیم که این تمهیدات و مقدمه‌چینیهای لازم صورت نگرفته است، در آن صورت می‌توانیم به طور معقولی مطمئن باشیم که سوریه قصد ندارد ظرف یک هفتهٔ آینده درگیر جنگ شود.

برای آنکه این مثال را اندکی توسعه بدهیم فرض کنید که برای راه‌اندازی جنگ، یک ماه آمادگی و زمینه‌چینی لازم باشد و وظیفهٔ سرویسهای اطلاعاتی این باشد که احتمال وقوع جنگ را در آینده‌ای درازمدت‌تر مثلاً ظرف یک سال آینده پیش‌بینی کنند. سیستم ما (متدولوژی پیشنهادی ما) اجازهٔ چنین کاری را نمی‌دهد. ما به کمک روش ابطال می‌توانیم تشخیص دهیم که اسد در حال حاضر (مثلاً طی یک ماه آینده) قصد شروع جنگ ندارد، لیکن هیچ روشی در دنیا وجود ندارد که بتواند نیات طرف مقابل را طی یک سال آینده پیش‌بینی کند. البته می‌توانیم این را فرض کنیم که همهٔ عواملی که سبب شده اسد در حال حاضر تمایلی به راه‌اندازی جنگ نداشته باشد، طی سال آتی نیز به قوت خود باقی خواهند ماند، و بعد برمبنای این فرض پیش‌بینی کنیم که «اگر» برخی مفروضات و شرایط برقرار بمانند اسد به شروع جنگ گرایش نشان نخواهد داد.

از بحث فوق یک نتیجهٔ مستقیم در باب ساختار تخمینها و پیش‌بینیهای ادواری در فرایندهای اطلاعاتی اخذ می‌شود. بر طبق متدولوژی پیشنهادی ما، بخش اصلی این قبیل تخمینات باید عبارت باشد از فهرستی از مفروضات و

← تصویری از موقعیت طرف دیگر، نزد خود ترسیم کنند». (در باب جنگ، جلد اول، فصل اول).

شرطهای اساسی که «زیرساز» پیش‌بینیها محسوب می‌شوند. این فهرست باید راهنمای عمل تحلیلگر و نیز راهنمای عمل خبرچینها و جمع‌آوری‌کنندگان اطلاعات باشد. این قبیل افراد باید در طول مدت عملیات اطلاعاتی به دنبال آن دسته از اخبار و اطلاعات باشند که می‌تواند ابطال‌گر مفروضات و شرطهای اساسی ما باشد. هرگاه عدم صحت یکی از گزاره‌ها، یا قضایای مندرج در فهرست مذکور محرز گردید، باید به ارائهٔ پیش‌بینی و تخمین کاملاً تازه‌ای همت گماشت.

بخش پنجم: آیا روش بدیلی وجود دارد؟

امید است دو بخش قبلی به نحو قانع‌کننده‌ای این نکته را نشان داده باشند که متدولوژی نقادانهٔ پیشنهادی ما (روش نقادی اصلاح‌شده) به حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی قابل اِعمال است. این نکته را البته نباید فراموش کرد که متدولوژی پیشنهادی ما با متدولوژی‌ای که به طور سنتی و متعارف در فعالیتهای اطلاعاتی مورد استفاده قرار می‌گیرد متفاوت است. فعالیتهای اطلاعاتی غالباً به عنوان یک رشتهٔ دانشگاهی لحاظ نمی‌شوند و از این‌رو به دشواری می‌توان از متدولوژی آن سخن به میان آورد. دانش مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی به عنوان فعالیتی که با حوزه‌های مختلف ارتباط پیدا می‌کند از روشها و متدهایی که در حوزه‌های نزدیک و کم و بیش مشابه (نظیر علوم اجتماعی، روابط بین‌الملل، و از همه مهمتر تاریخ) مورد استفاده است، بهره‌مند می‌شود. در واقع روش تحقیقات تاریخ تا به حال روش مستقر و مطلوب در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی به شمار می‌آمده است.

در این بخش به انتقاد از پیشنهاد دایر بر استفاده از متدولوژی مبنی بر اندیشهٔ اصالت تاریخ (هیستوریسیزم)[1] در تحقیق اطلاعاتی می‌پردازم.

---

1. Historicism

طرفداران این نظریه به این نکته اذعان دارند که پیش‌بینی جزئیات رفتار آیندهٔ دشمن امکان‌پذیر نیست، لیکن معتقدند که روش پیشنهادی آنها، چارچوبی کلی در اختیار محقق قرار می‌دهد که وی با کمک آن می‌تواند «فرایند»ها یا «روند»های تاریخی را درک و فهم کند و بر این اساس به استنتاج پیش‌بینیهایی در مقیاس وسیع اقدام نماید.

در این نوشتار مختصر دو صورت از فلسفهٔ اصالت تاریخ مورد بحث قرار می‌گیرد و نهایتاً ردّ می‌شود.[۱] یکی که مشابهت میان علوم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی را به‌گونه‌ای افراطی مورد تأکید قرار می‌دهد. و دیگری که هرگونه امکان عملی کاربرد متدولوژی علوم طبیعی را در فعالیتهای اطلاعاتی غیرممکن اعلام می‌کند و به جستجوی روشی مناسب در علوم انسانی برمی‌آید.

رهیافت اول را که می‌کوشد همهٔ جزئیات روش علمی را در تحقیقات اطلاعاتی مورد تقلید قرار دهد، «تاریخ‌گرایی علم‌زده» لقب می‌دهم. همان‌طور که به زودی نشان خواهم داد، من این رهیافت را ردّ می‌کنم، در عین آنکه کاملاً با استفاده از متدولوژی علوم در تحقیقات اطلاعاتی موافقم. فرق میان روش پیشنهادی من و رهیافت تاریخ‌گرایی علم‌زده فرقی اساسی است: پیشنهاد من تنها در سطح «منطق» تحقیقات اطلاعاتی معتبر است. در حالی که تاریخ‌گرایی علم‌زده، به غلط بر استفادهٔ مستقیم مقولات علمی در تحقیقات اطلاعاتی اصرار می‌ورزد، این تفاوت با براهینی که در این قسمت ارائه می‌شود آشکارتر خواهد شد.

رهیافت دوم را می‌توان «تاریخ‌گرایی ضد علم» لقب داد. از دیدگاه این

---

۱. علاوه بر کتاب فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ، نوشتهٔ پوپر، من از کتاب تاریخ چیست، نوشتهٔ ای. اچ. کار E. H. Carr (۱۹۶۱)، مقالهٔ «حتمیت تاریخ»، نوشتهٔ آیزایا برلین در کتاب چهار مقاله در باب آزادی، (۱۹۶۹) و کتاب فلسفهٔ تاریخ، نوشتهٔ پاتریک گاردنر (۱۹۷۴) استفاده فراوانی برده‌ام.

رهیافت فعالیتهای اطلاعاتی شاخه‌ای از علوم اجتماعی به شمار می‌آیند و این علوم نیز به نوبهٔ خود بخشی از علوم انسانی محسوب می‌شوند. طرفداران این رهیافت مدعی‌اند[1] که فعالیتهای اطلاعاتی چیزی نیست جز نهادی برای روشن کردن واقعیات.[2] در حقیقت هدف تحقیقات این نهاد، شناخت جامعهٔ دشمن است، از این حیث البته محدودیتی در خصوص کسب اطلاعات مورد نظر وجود دارد، ولی در مجموع تفاوتی میان مطالعهٔ جامعهٔ دشمن و مثلاً فلان جامعهٔ متشکل از اقوام سیاه‌پوست ساکن افریقای جنوبی نیست.[3] بدین ترتیب طرفداران این رهیافت پیشنهاد می‌کنند که روش مناسب برای تحقیقات اطلاعاتی باید همانی باشد که در تحقیقات مربوط به انسان و جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این‌رو چنین روشی با روش علوم طبیعی تفاوت اساسی دارد.

تاریخ‌گرایی ضد علم

کل‌گرایی[4]

نقطهٔ آغاز استدلال طرفداران اندیشهٔ تاریخ‌گرایی ضد علم این نظر است که «جامعهٔ دشمن صرفاً متشکل از مجموع تک‌تک افراد آن جامعه نیست.» جامعهٔ دشمن (و یا هر جامعهٔ دیگر) به یک سازواره (ارگانیزم) حیاتی بیشتر شبیه است تا به یک سیستم فیزیکی (که همهٔ اجزاء سازنده‌اش معین و

---

۱. این تعریف را مدیون پروفسور ی. هارکابی Y. Harkabi هستم او این تعریف را طی یک سخنرانی در باب «تخمین و اعلام خطر» که به سال ۱۹۸۴ در دانشگاه عبری اورشلیم ایراد گردید، ارائه داد.
۲. این ادعا از هر حیث مورد تأیید من است. در واقع این سخن شباهت میان منطق علوم طبیعی و منطق فعالیتهای اطلاعاتی را مورد تأکید قرار می‌دهد.
۳. به عنوان نمونهٔ این‌گونه نظریات نگاه کنید به مقالهٔ ریوکا یادلین Rivka yadlin تحت عنوان «دخالت شخصی محقق» مندرج در کتاب آشنایی با ملل همسایه.

4. Holism

مشخص و نحوهٔ ارتباط آنها مکانیکی و از پیش مقدّر است). جامعهٔ دشمن نظیر یک سازواره زیستی (بیولوژیک) دارای تاریخ و حافظه است و می‌تواند چیز بیاموزد و رفتار خویش را متناسب با واقعیتهای بیرونی تغییر دهد و خود را با آن منطبق بسازد. همهٔ عواملی که بر نحوهٔ عمل و رفتار این سازواره تأثیر می‌گذارند به یکدیگر پیوسته‌اند و یک کل یکپارچه و تجزیه‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. بنابراین بر طبق این برهان ما باید جامعهٔ دشمن را به عنوان یک «کل» یکپارچه، در «تمامیت» آن مورد مطالعه قرار دهیم. دانستن زبان یک جامعه، آشنایی با ساختار اجتماعی آن، اطلاع از وضع اقتصادی آن و امثالهم، هیچ‌کدام به تنهایی و جداجدا برای فهم و درک آن جامعه کافی نیست. می‌باید برای درک جامعه به فهم هویت کلی و تجزیه‌نشدهٔ آن نایل آمد. از این‌رو روشی که باید در فعالیتهای اطلاعاتی به‌کار گرفته شود، لزوماً باید کل‌گرا[1] باشد.

اما واقعیت این است که کاربرد «کل‌گرایی» در این قبیل تحقیقات اساساً غیرممکن است. زیرا هرگاه موضوعی مورد پژوهش و تحقیق قرار می‌گیرد، صرف‌نظر از اینکه چه روشی برای تحقیق مورد استفاده قرار گیرد، لزوماً در وهلهٔ اول جنبه‌های معینی از آن گزینش می‌گردد. هیچ‌گاه نمی‌توان یک بخش «کامل‌العیار و تام و تمام»[2] از عالم را مورد ملاحظه یا توصیف قرار داد. هر نوع توصیف یا مشاهده‌ای از عالم لزوماً گزینشی است. من ضمن قبول این نکته که جامعهٔ دشمن چیزی بیش از تک‌تک افراد آن است، این را نمی‌پذیرم که می‌توان این «تمامیت» یا «کلیت» را یکجا و در همان تمامیت و کلیتش مورد مطالعه قرار داد. این کار خواه به روشهای علمی، خواه به روشهای غیرعلمی امکان‌پذیر نیست.[3]

1. holistic 2. Whole

۳. در واقع می‌باید میان دو نوع از کل‌گرایی تفاوت قایل شد. نوع اول آن است که می‌گوید هر موضوع مورد تحقیق یک کل غیرقابل تجزیه است. اما گاهی اوقات همین عنوان کل‌گرایی در

رهیافت کل‌گرایانه می‌تواند منجر بدان شود که شخص درصدد اجرای «آزمایشهای سامان‌یافتهٔ» کل‌گرایانه در مورد کل یک جامعه در دست تحقیق برآید. اجرای این قبیل آزمایشها یا اساساً غیرممکن است و یا آنکه برای ابطال فرضیه‌هایی که پیشنهاد شده‌اند نامناسب. (زیرا اگر این آزمایشها در مورد کل جامعه به اجرا درآیند از کجا می‌توان فهمید که کدام فرضیهٔ خاص ابطال شده است).[1]

کل‌گرایی ضمناً نتایج گسترده‌ای در حوزهٔ اخلاقیات به بار می‌آورد. از جمله آنکه سبب تمرکز اطلاعات و قدرت در دست یک نهاد (یا فرد) می‌شود و شرور دیگری به بار می‌آورد که از بحث این مقاله خارج است. کارل پوپر این‌گونه جنبه‌های منفی کل‌گرایی را در کتاب فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ مورد بحث قرار داده است.[2]

آیا باید در پی دستیابی به شناخت بود یا تبیینهای علّی؟

طرفداران تاریخ‌گرایی ضد علمی معتقدند که اهداف علوم فیزیکی و

← مورد آن دسته از خصوصیات یک موضوع مورد تحقیق به‌کار می‌رود که سبب می‌شوند آن موضوع به صورت یک کل جلوه‌گر شود. اعتراض من صرفاً به‌کل‌گرایی از نوع اول است. نوع دوم کل‌گرایی کاملاً مشروع و موجّه و در واقع علمی است.

۱. تأکید بر این نکته ضروری است که رهیافت تمام‌گرایانه به معنایی که در متن تعریف گردید به یک اعتبار مناقض خویش است، زیرا هر پدیداری ــ فی‌المثل یک جامعه ــ واجد شماری نامتناهی از ابعاد و جنبه‌هاست (مثلاً اقتصاد، زبان، دین، فرهنگ، شور ملی، تاریخ، موقعیت جغرافیایی، ارتباط با همسایگان، نحوهٔ سلوک افراد و... الی غیرالنهایه). تهیهٔ حتی فهرستی از این ابعاد و جنبه‌های نامتناهی «غیرممکن» است چه رسد به آنکه قرار باشد با انجام یک یا چند آزمایش، تمامی این جنبه‌ها و ابعاد را یکجا و در مجموع مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر محدود کردن پدیدار به تعداد معدود و محدودی از جنبه‌ها و ابعاد (مثل اینکه گفته شود تنها مهمترین جنبه‌های یک جامعه از قبیل فرهنگ، اقتصاد، زبان، دین باید به عنوان مشخصهٔ جامعه لحاظ شود) عین گزینشی عمل کردن و برخورد علمی است.ــم.

۲. در این خصوص مقالهٔ آیزایا برلین «حتمیت در تاریخ» نیز خواندنی است. ر.ک. ایزایا برلین، چهار مقاله دربارهٔ آزادی، انتشارات خوارزمی، ترجمهٔ دکتر محمدعلی موحد.

فعالیتهای اطلاعاتی به کلی متفاوت‌اند. در فیزیک تلاش بر این است که به **تبیین علّی** پدیدارها نایل آیند. در حالی که در امور اطلاعاتی (و علوم اجتماعی به طور کلی) کوشش می‌شود که از محرکها و مقاصد و اَعمال دشمن **سر درآورده شود** و از این‌رو از عبارات و مفاهیم **کیفی** (نظیر اهداف، روندها، فرایندها) استفاده می‌شود. وظیفهٔ افسر اطلاعاتی **فهم و شناخت** حوادث «منحصر به فرد» است نه درک قوانین کلی.

این شناخت از تبیین عبارات و اصطلاحاتی نظیر «نیروها» یا «علل» یک پدیدار معین حاصل نمی‌شود. فهم واقعی در گرو تصویر کردن **هر پدیدار جزئی و منحصر به فرد در مقام بخشی از یک کل گسترده و پیچیده است** که به نوبهٔ خود بر پدیدار مورد نظر تأثیر می‌گذارد. در اینجا با نوعی «دور منطقی» مواجه هستیم: فهم پدیدار جزئی در گرو فهم کل بزرگ‌تری است که پدیدار مزبور بخشی از آن است. همین حالت دور در یک سطح پایین‌تر نیز برقرار است یک گزارهٔ مشاهده‌ای برحسب اصطلاحات و عباراتی تنظیم شده که فهم آن اصطلاحات در گرو فهم کل گزاره است. به این «دور منطقی» لقب «دور هرمنیوتیکی»[1] داده‌اند. این عنوان از روشی اخذ شده که در برخی از حلقه‌های فلسفی برای فهم متون به کار می‌رود: کل (متن) را تنها با فهم اجزاء متشکلهٔ آن می‌توان درک کرد و در همان حال فهم اجزاء در گرو فهم کل (متن) است.

برهان مورد اشاره بدین ترتیب ادامه می‌یابد، برمبنای آنچه گفته شد، در تحقیقات اطلاعاتی آنچه مورد نیاز است فهم حقیقی پدیدار در دست بررسی است و این امر حاصل نمی‌شود مگر از طریق درک کامل کل تازه‌ای که در اثر ظهور هر پدیدار نو به وجود می‌آید. بنابراین کلیهٔ **فرایندهای تاریخی** یا **روندهای کلی‌ای** که پدیدار مورد بررسی بخشی از آن به شمار می‌آید می‌باید درک و فهم

1. Hermeneutic Circle

شوند. حال بد نیست مجدداً به مثال جنگ رمضان برگردیم. مأموران اطلاعاتی اسرائیل می‌دانستند که پرزیدنت سادات سال قبل وزیر دفاع خویش را اخراج کرده است. همگان بر این نکته وقوف داشتند، لیکن اهمیت آن به درستی درک نشده بود: سادات صرفاً به تعویض یک وزیر اقدام نکرده بود ــ ما حالا می‌دانیم که با این اقدام عمر تلقی متعارفی که در مورد نحوهٔ تعامل مصر و اسرائیل وجود داشت و وزیر قبلی بدان معتقد بود به پایان رسید ــ بر اساس این تلقی، مصر تا زمانی که توانایی ایراد ضربات هوایی در عمق خاک اسرائیل را پیدا نمی‌کرد به این کشور حمله‌ور نمی‌شد.[۱] حالا یک تاریخ‌گرای ضد علم می‌تواند مدعی شود که اگر به این حرکت سادات در چارچوب روندهای تاریخی تحولات جامعهٔ مصر نظر می‌شد، حملهٔ غافلگیرانهٔ سال ۱۹۷۳ قابل پیش‌بینی بود.

بنابراین شرطِ «شناخت دشمن» به عوض تبیین علّی[۲] رفتار او، یکی از ملزومات و نتایج کل‌گرایی است. این روش از ما طلب می‌کند که هدف خود را نه صرفاً فهم یک پدیدار بلکه شناخت کل پیچیده‌ای که پدیدار مزبور جزئی از آن است قرار دهیم، و تازه این کل را هم در چارچوب روندهای تاریخی حاکم بر جامعهٔ دشمن لحاظ کنیم. فرضی که زیرساز این شرط اساسی است، این رویکرد خاص است که افسر اطلاعاتی ــ که خود انسان است ــ می‌تواند به شناخت همدلانه[۳] و نزدیک دیگر ابناء بشر ــ مثلاً پرزیدنت اسد ــ نایل شود و این درست در نقطهٔ مقابل فیزیک قرار دارد که در آنجا شناخت نزدیک و همدلانه از الکترون به دشواری امکان‌پذیر است.

---

۱. ر.ک: به کتاب انور سادات: جستجو برای یافتن هویت، ۱۹۷۷.

2. Causal

۳. شناخت همدلانه در برابر intimate understanding مأخوذ از این ابیات مولانا است:

ای بسا هندو و ترک همزبان   ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان همدلی خود دیگرست   همدلی از همزبانی بهتر است

برخی از فلاسفه نظیر (کالینگوود[1] و دیلتای[2]) معتقدند که این شرط شناخت، نقطهٔ اصلی افتراق میان علوم انسانی و علوم طبیعی است.[3]

برهان ما علیه استدلال فوق در دو قسمت تنظیم شده است: قسمت اول بسیار ساده است و راجع به شرط مربوط به «شناخت تمام‌عیار و کامل» و نه شناخت به طور کلی. شناخت تمام‌عیار و کامل هیچ پدیداری امکان‌پذیر نیست کمااینکه تحقیق تمام‌عیار و از «هر جهت کامل» پدیدارها، یا توصیف «کامل و جامع» همهٔ جهات آنها و یا اساساً هر گونه فعل کامل و تمام‌عیار در مورد آنها امکان‌پذیر نیست. این برهان در واقع عین همان برهانی است که در مورد عدم امکان کل‌گرایی ارائه شد. بخش دوم برهان به مراتب پیچیده‌تر است. من می‌پذیرم که به عنوان افراد بشر ما قادر هستیم تا حدودی به ذهن دشمن خویش راه پیدا کنیم و بنابراین نیات او را تا اندازه‌ای «درک» نماییم و دربارهٔ حرکتها و فعالیتهایش حدسهایی بزنیم. این همان‌چیزی است که پیشتر بدان «تقریب اول» نام نهادیم اما این اندازه اطلاع چیزی بیشتر از یک حدس و فرضیه نیست. هرچند محقق و موضوع مورد تحقیق (دشمن) هر دو بنی‌آدم‌اند اما قادر نیستند ذهن یکدیگر را بخوانند و از مافی‌الضمیر هم اطلاع دقیق پیدا کنند. در واقع همواره امکان دارد که یکی از طرفین درست خلاف امری که از سوی دیگری پیش‌بینی‌شده عمل کند.

نکتهٔ دوم اینکه اگرچه فهم و شناخت ما از دشمن به ما مدد می‌رساند که فرضیه‌هایی در مورد او تنظیم کنیم، لیکن این فهم و درک ما را در محقق

---

1. Collingwood 2. Dilthey

۳. ر.ک: به‌کتاب: ر. ج. کالینگوود: اندیشهٔ تاریخ *The Idea of History* (۱۹۴۶) و نیز کتاب: ویلهلم دیلتای معنا در تاریخ، ۱۹۶۱ در مورد دیلتای ضمناً ر.ک: به‌کتاب کالینگوود اندیشه در تاریخ و مقالهٔ پوپر با عنوان «در باب نظریهٔ ذهن عینی» در کتاب معرفت عینی. یادداشت مترجم: برای نقد رهیافت کالینگوود و دیلتای بنگرید به: اسطورهٔ چارچوب، نوشتهٔ پوپر، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

ساختن و به‌کرسی نشاندن این فرضیه‌ها مدد نمی‌رساند: از کجا می‌دانیم که دشمن را به درستی شناخته‌ایم؟ البته در اینجا می‌توانیم از متدولوژی علمی برای آزمودن صحت علم و اطلاع خویش استفاده بریم ــ یعنی می‌توانیم به نقد اطلاعات خود و تلاش برای ابطال آن برخیزیم. اما آنچه از این امر نتیجه می‌شود این است که کاربرد روش علمی در مورد فعالیتهای اطلاعاتی، منافاتی با شناخت ما از دشمن ندارد. روش علمی، کاری به نحوهٔ خلق و ابداع پدیدارها ندارد و از این‌رو اگر روش کل‌گرایی روشی است برای ابداع نظریه‌ها، با آن مخالفتی وجود ندارد بلکه همهٔ مطلب این است که کل‌گرایی به عنوان یک روش آزمون نظریه‌ها، فاقد ارزش است.[1]

دربارهٔ ذوات و اصالت تسمیه

متدولوژی علوم طبیعی اساساً رهیافتی است موافق مشرب اصالت تسمیه[2]، و با **پرسشهایی مربوط به ذات و ماهیت**[3] امور (نظیر ماده چیست؟ نیرو چیست؟

---

۱. متدولوژی علمی به محقق متذکر می‌شود که باید برای پیشبرد تحقیقش از همان قدم اول به خلق و ابداع فرضیه‌ها مبادرت ورزد. اما این متدولوژی هیچ مکانیسم یا دستورالعملی (الگوریتمی) برای ابداع فرضیه‌ها یا تئوریها به محقق ارائه نمی‌دهد. کار ابداع تئوریها، چنان‌که همهٔ دانشمندان بزرگ متذکر شده‌اند امری است از مقولهٔ وحی و الهام و اساساً تحت ضابطهٔ منطقی درنمی‌آید و هیچ روشی در این زمینه به جز بیان برخی کلیات بسیار عام نمی‌تواند طریقه‌ای پیش پای محقق بگذارد که با طی آن به ابداع و خلق تئوریهای بزرگ نظیر تئوری نسبیت یا تئوری تکامل و... نایل شود. اشارهٔ نویسنده در بند فوق به همین نکته است. وی یادآور می‌شود که اگر روش کل‌گرایی مدعی است که روشی طلایی برای خلق و ابداع تئوریها به شمار می‌آید، در این مورد به آن اعتراضی نداریم (زیرا ادعای محالی را مطرح ساخته و از عهده‌برآمدنش بر عهدهٔ خود آن است) اما اگر «کل‌گرایی» مدعی روشی است که محقق را در سنجش نظرات خویش مدد می‌رساند، این دعوی بر اساس براهینی که ذکر شد باطل است.ــم.

۲. Nominalism این سخن نویسنده دقیق نیست و می‌تواند به تفسیر نادرستی از متدولوژی علوم طبیعی منجر شود. همان‌طور که در پانوشت ۳ ص ۶۶۳ توضیح داده شده، متدولوژیها و فلسفه‌های علم می‌توانند رهیافتی رئالیستی و واقع‌نما داشته باشند.ــم.

3. Essence

حیات چیست؟ تکامل چیست؟) کاری ندارد، بلکه به دنبال **پرسشهای علّی**[1] (نظیر چرا ماده حرکت می‌کند؟ چرا آب در صد درجهٔ سانتیگراد به جوش می‌آید) و نیز **پرسشهایی مربوط به توصیف** پدیدارهاست (نظیر ماده چگونه حرکت می‌کند؟ نیرو چگونه بر ماده اثر می‌کند؟ حیات چگونه شکل گرفته است؟ تطور موجودات چگونه سیر می‌کند؟). در مقابل برای تاریخ‌گرایان ضد علم **جالب‌ترین** پرسشهایی که می‌تواند در فعالیتهای اطلاعاتی مطرح شود پرسشهای مربوط به ماهیت و جوهر امور است: نمی‌توان جامعهٔ سوریه را درک کرد و به پیش‌بینی اوضاع آیندهٔ آن نایل آمد مگر آنکه به فهم ماهیت آن یعنی بنیادهای ثابت و تغییرناپذیر آن ــ توفیق یافت، تاریخ عبارت است از به فعلیت رسیدن یکی از مسیرهای بالقوه‌ای که در ذات یک جامعهٔ خاص به حال کُمُون قرار دارد. بنابراین برای پیش‌بینی «روندی» که جامعهٔ سوریه پس از مرگ اسد در پیش می‌گیرد نخست می‌باید «ماهیت» دولت و جامعهٔ سوریه را مورد شناسایی قرار داد. از این‌رو به عقیدهٔ تاریخ‌گرایان متدولوژی علمی، برای فعالیتها و تحقیقات اطلاعاتی مفید نیست.

اصرار بر استفاده از متدولوژی که شخص را به تحقیق در ماهیت جامعهٔ دشمن توانا می‌سازد، تا اندازه‌ای مبتنی بر رهیافت کل‌گرایانه است که در بالا رد شد، و تا حدودی نیز بر فهم نادرستی از «طبیعت» موضوعاتی که مورد تحقیق اطلاعاتی قرار می‌گیرند استوار است. این موضوعات (نظیر یک ارتش، یک دشمن، یا یک جنگ خاص) **هستارهایی**[2] **نظری هستند و هستومندهایی تجربی و مشاهده‌ای** صرف به شمار نمی‌آیند. جنگ، یک اصطلاح نظری[3] است که محصول یک مدل نظری خاص به شمار می‌رود و بخشی از فرضیه‌ای محسوب می‌شود که راهنمای تحقیق ماست و به ما امکان می‌دهد تا تجربیات خود را تنظیم بخشیم و پدیدارهای معینی را تبیین کنیم. غالباً

---

1. causal 2. entities 3. Theoretical

چنین اتفاق می‌افتد که ما فراموش می‌کنیم که با هستارهایی نظری سر و کار داریم و احیاناً آنها را به جای امور واقعی و عینی در نظر می‌گیریم. جوهر یا ماهیت مفاهیم مورد استفاده در فعالیتهای اطلاعاتی چیزی نیست جز همین قبیل «مدلهای نظری» که بدان اشاره شد.

«کل‌گرایی» و اصرار بر شناخت ماهیات و جواهر شاخص دوران پیش از علم و یا مراحل ابتدایی و بدوی علم تجربی است. انقلاب علمی قرن هفدهم پیشرفت محیرالعقولش را مدیون کنار گذاردن فهم و شناخت جواهر و ماهیات و کوشش برای دستیابی به تبیینهای اطلاع‌بخش و نکته‌آموز بوده است.[1] تلاش برای پاسخ دادن به پرسشهایی در باب ماهیت امور نظیر «ماهیت دشمن چیست؟» و یا «ماهیت هیأت حاکمهٔ سوریه چیست؟» ما را به جایی نخواهد رساند. درعوض می‌باید به ساخت مدلهایی همت گماشت که جنبه‌های محسوس و ملموس افراد مورد نظر از قبیل علایق، انتظارات، روابط متقابل و **نحوهٔ عمل**[2] آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. این نوع متدولوژی متکی به شناخت افراد، به مراتب مفیدتر و پربارتر از تلاش برای فهم ماهیات و جواهر است.[3]

---

۱. نگاه کنید به مقالهٔ زیف بچلر Zeev Bechler، «گوهر و روح انقلاب علمی قرن هفدهم» در نشریهٔ علم در ظرف شرایط اجتماعی زمانه، جلد اول، شمارهٔ اول، ۱۹۸۷.

Z. Bechler, «The Essence and Soul of Seventeenth Century Scientific Revolution» in *Science in Context,* vol. 1, No. 1, 1987, pp. 87–101.

2. modus operandi

۳. کلام نویسنده در این قسمت از نوعی ایجاز و ابهام مخّل معنی برخوردار است که می‌تواند سبب بدفهمی شود. از این‌رو شاید اشارهٔ مختصر به برخی نکات از باب توضیح مطلب خالی از فایده نباشد.

الف. نویسنده مفهومِ متدولوژیِ مبتنی بر اصالت تسمیه (نومینالیزم nominalism) و متدولوژی مبتنی بر تعریف ماهیات (اسانسیالیزم essentialism = ذات‌گرایی یا اصالت ذات) را نظیر بقیهٔ مضامین مقاله از پوپر اخذ کرده است. برای آشنایی با دیدگاه پوپر در این خصوص نگاه کنید به جامعهٔ باز و دشمنان آن، و حدسها و ابطالها. غرض پوپر از این تفکیک آن بوده که نشان دهد

← مدلهایی که بر این‌گونه متدولوژیها تکیه دارند برای کاوشهای علمی مناسب نیستند.

ب. پوپر که همواره از رهیافتی رئالیستی دفاع می‌کرده، در آثار خود به شدت با اصالت تسمیه و ذات‌گرایی به مخالفت برخاسته است. اما جوزف آگاسی Joseph Agassi از شاگردان پوپر به این نکته متفطن شد که خودِ پوپر بی‌آنکه متوجه باشد از نوعی رهیافت ذات‌گرایانه که از قضا برای کاوشهای علمی بسیار راهگشاست، بهره جسته است. به عنوان نمونه پوپر در بحثهای مربوط به خواص بالقوهٔ dispositional هستومندها یا هستارهای طبیعی که در کتابهای منطق اکتشاف علمی، رئالیزم و هدف علم مطرح کرده، عملاً از این نوع رهیافت ذات‌گرایانه بهره جسته است. پوپر در مقاله‌ای که در مجموعهٔ Schilpp تحریر کرده (مجموعه‌ای که به معرفی فلسفهٔ خود او اختصاص داده شده) وجود این رهیافت ذات‌گرایانه را در آراء خود تأیید کرد و دِیْنِ خویش به آگاسی را در این خصوص یادآور گردید. در این خصوص نگاه کنید به:

The Philosophy of Karl Popper, edited by (P. A. Schilpp, Open Court, 1974).

ج. تفاوت میان رهیافت ذات‌گرایانهٔ پوپری که ذات‌گرایی فرض‌انگارانه Conjectural essentialism نام گرفته و ذات‌گرایی ارسطویی در آن است که ذات‌گرایی نوع دوم متکی به تعیین ذوات و ماهیات بر اساس تعاریف لفظی و زبانی (تعاریف جامع و مانع) است. حال آنکه در ذات‌گرایی فرض‌انگارانه، دانشمندان در شناخت هستومندهای طبیعی، مدلی برای توانها و خاصه‌های علّی آنها پیشنهاد می‌کنند. این مدلها که نظیر دیگر مدلهای علمی، فرضی و حدسی هستند، ماهیت و ذات هستومندهای مورد نظر را به صورت موقت (گمانی و فرضی) به دانشمندان معرفی می‌کنند و به آنان اجازه می‌دهند با بهره‌گیری از توانهای علّی این هستومندها شناخت خود را از ساختار درونی آنها کامل‌تر سازند.

د. در علوم اجتماعی، علاوه بر مفاهیم نظری، از مفاهیم هستومندهای اعتباری نیز برای صورتبندی نظریه‌ها استفاده می‌شود. از جملهٔ این هستومندها یا هستارهای اعتباری می‌توان به نمونه‌هایی نظیر «جنگ»، «جامعه»، «لشکر»، «نظام سرمایه‌داری» و... اشاره کرد. این‌گونه هستومندها چنان‌که از نامشان برمی‌آید در خارج وجود واقعی و مستقل ندارند. ما فی‌المثل به یک‌سلسله از وقایع که ابتدا و انتها و گسترهٔ آن‌را خود **تعریف** می‌کنیم، نام «جنگ» می‌گذاریم و یا برای گروهی از افراد به اعتبار ارتباطی که برایشان در نظر می‌گیریم، «لشکر» نام می‌نهیم. اگر این اعتبار تغییر کند از «لشکر» آن‌گونه که در بار نخست تعریف شده اثری باقی نمی‌ماند. در مورد «جنگ» نیز می‌توان وقایعی را در ذیل آن گنجاند یا از محدودهٔ آن خارج ساخت. اختلاف نظر میان مورخان غربی و روسی بر سر تعیین دقیق تاریخ شروع جنگ جهانی دوم و حوادثی که جزو آن محسوب می‌شود و آنها که در این زمره جای نمی‌گیرد، شاهدی بر همین جنبهٔ اعتباری بودن این مفهوم است.

ه. آنچه نویسنده در نقد رهیافت ذات‌گرایانه (ماهیت‌گرایانه) در علوم اجتماعی و فعالیتهای

→ اطلاعاتی ذکر می‌کند، ناظر است به ذات‌گرایی لفظی که متأسفانه نظریه‌ای غالب و رایج در میان بسیاری از مشتغلان به علوم اجتماعی به شمار می‌آید. این قبیل رهیافتها عموماً موجب رشد قرائتهای غیررئالیستی (غیرواقع‌نمایانه) و ابزارگرایانه در علوم اجتماعی و انسانی شده است. اما در سالهای اخیر شماری از نظریه‌پردازان در قلمرو علوم اجتماعی و انسانی با توجه به تفکیکی که در خصوص دو نوع رهیافت ذات‌گرایانه صورت گرفته، کوشیده‌اند تا از نوعی ذات‌گرایی فرض‌انگارانه، از آن‌گونه که در علوم طبیعی رواج تام دارد به منظور اتخاذ رویکردی رئالیستی (واقع‌نمایانه) در علوم اجتماعی بهره بگیرند. از دیدگاه این نظریه‌پردازان هستومندهایی مانند «پول»، «بانک»، «لشکر»، و... را می‌توان به قیاس با هستومندهای فرضی در علوم طبیعی نظیر الکترون یا کوارک، هستومندهایی تلقی کرد که در قلمرو اجتماع ظهور می‌یابند. ظهور و بروز این هستومندها یا هستارها، البته تابع قرارداد و اعتبار آدمیان است، اما تا زمانی که این قرارداد و اعتبار از سوی اعضای جامعه رعایت شود، آنگاه می‌توان برای این هستومندهای مفروض، توانها و خاصه‌های علّی در نظر گرفت که در واقع چیزی نیست جز همان نحوهٔ کارکرد این هستومندها، که برمبنای قواعد و قراردادهایی که در شکل دادن به هستومندهای در نظر گرفته‌شده، ظاهر شده است. تفاوت این هستومندها با هستومندهای طبیعی در آن است که ذات و ماهیتشان عین همان کارکردشان است. اما شباهتشان با هستومندهای طبیعی در آن است که از طریق همین توانهای علّی (کارکردها) می‌توانند بر جوامع و افراد تأثیر بگذارند. چنان‌که گویی تا زمانی که اعتبارها و قراردادهای مربوط به این هستومندها برجای می‌ماند این هستومندها بر اساس این قواعد، به‌گونه‌ای عینی و واقعی در اجتماع عمل می‌کنند و بر همین مبنا می‌توان عملکردشان را به‌گونه‌ای عینی ارزشیابی کرد. به عنوان مثال «بانک» یا «پول» نهادهایی هستند که به اعتبار افراد به وجود آمده‌اند. اما تا زمانی که اعتبارهای مربوط به آنها پابرجاست، دارای عملکرد و تأثیری عینی در جوامع هستند و می‌توان این تأثیرات را به شیوه‌ای عینی مورد مطالعه و ارزشیابی قرار داد. اتخاذ این رهیافت در علوم اجتماعی این امکان را فراهم می‌آورد تا از مدلها و روشهای علوم طبیعی در علوم اجتماعی نیز بهره گرفته شود. تأکیدی که از جانب فیلسوفان تحلیلی بر مسألهٔ عینیت‌شناخت‌صورت می‌گرفته موجب شده تا در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی نیز که برخی نظریه‌پردازان به واسطهٔ وجود عناصر intentional (مربوط به حیث التفاتی یعنی آنچه به جنبه‌های ذهنی و شخصی فاعل شناسایی ارتباط پیدا می‌کند) آن‌را تافته‌ای جدابافته از علوم طبیعی تلقی می‌کردند و دستیابی به عینیت را ناممکن می‌دانستند، تلاشهای گسترده‌ای برای عرضهٔ مدلهایی که شناخت عینی را امکان‌پذیر سازد، صورت گیرد. در این مسیر از جمله کوشش شده تا برای intentionality مدلهایی عینی و قابل دسترس بین‌الاذهان ارائه شود. پوپر در کتابهای فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ و اسطورهٔ چارچوب با استفاده از یک مفهوم نظری موسوم

دربارهٔ انواع پرسشها

مناسب است مطلب فوق را به طریق دیگری و با استفاده از مفهوم «انواع پرسش» توضیح دهیم. محقق اطلاعاتی همواره درصدد است که از «چرایی» امور یا «چگونگی» ارتباط آنها سر درآورد و در پی آن نیست که از ماهیت مسائل تحقیق کند. بنابراین محقق و پژوهشگر اطلاعاتی می‌باید پرسشهایی نظیر آنچه در ذیل آمده مطرح سازد و برای یافتن پاسخ آنها تلاش کند: چرا ارتش مصر در نزدیک کانال سوئز متمرکز شده است (در اکتبر ۱۹۷۳) چرا سوریها بخشی از ارتش خود را از لبنان خارج ساخته‌اند؟ البته پرسشهایی نظیر اینکه در نزدیک کانال «چه» اتفاقی رخ می‌دهد؟ و یا سوریها به «چه» کاری مشغول‌اند؟ پرسشهای مهمی‌اند لیکن اهمیت آنها در این است که پاسخ بدانها می‌تواند یک بانک اطلاعاتی[1] به وجود آورد که «پرسشهای مهم‌تری مربوط به چرایی وقوع امور[2] را پاسخ گوید». اگر ندانیم که «چه» اتفاقی در شرف وقوع است یا رخ داده، در واقع هیچ چیز نمی‌دانیم، ولی اگر ندانیم که «چرا» چیزی رخ داده، معنایش این است که اطلاع ما از رویداد مورد بحث اندک و ناچیز است. در واقع آن‌قدر ناچیز که نمی‌تواند به ما در جهت ارائهٔ تخمین و فرضیه کمک کند.

برای پاسخ به پرسشی که در مورد «چرایی» امور مطرح گردیده، باید به **پاسخی علّی** (بیانگر علل رخداد) متوسل شویم: صورت کلی پاسخ پرسشی

→ به «منطق شرایط و موقعیت» مدل کارسازی ارائه کرده که با کمک آن می‌توان در عرصه‌های مربوط به علوم انسانی و اجتماعی که در آنها نقش فاعل دارای اراده و نیات شخصی اهمیت پیدا می‌کند، به تحلیل و تبیین نحوهٔ رفتار افراد نایل آید. برای بحث در خصوص استفاده از مفهوم «حیث التفاتی» برای برساختن هستومندهای اعتباری بنگرید به علی پایا، گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر؟، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱. در خصوص یک روش‌شناسی مناسب برای علوم اجتماعی و انسانی که میان این علوم و علوم طبیعی ارتباط برقرار می‌کند و در عین حال مسألهٔ intentienality را مورد توجه قرار می‌دهد نگاه کنید به: علی پایا، «ابهام‌زدایی از منطق موقعیت»، نامهٔ علوم اجتماعی، ۲۱ و ۲۲، خرداد و شهریور ۱۳۸۲.

1. Data Bank 2. Why Questions

که «چرا P؟» آغاز می‌شود چنین است «زیرا Q» بنابراین باید بتوانیم نشان دهیم که Q علت است برای P (یا برحسب قراردادهای منطق صوری $Q \rightarrow P$) و به این ترتیب یک مبنای نظری برای فهم فرایندهایی که مورد پرسش قرار گرفته‌اند فراهم می‌آید. برای دستیابی به این شناخت و درک باید به پرسشی که از «چگونگی» امر سؤال می‌کند (نیروهای سوری از چگونه آرایشی برای انجام حمله استفاده می‌کنند؟) پاسخ دهیم.

در باب نظریه‌ها و دیدگاههای کلی

بر طبق نظر طرفداران تاریخ‌گرایی ضد علم، هیچ قانونی نمی‌تواند به طور تام و تمام رفتار رهبران یا جامعهٔ دشمن را **مشخص** سازد و بنابراین غیرممکن است که بتوان فعالیتها و اَعمال آیندهٔ آنان را با دقت پیش‌بینی کرد. مفهوم نظریه (تئوری) در فعالیتهای اطلاعاتی (و یا در **علوم اجتماعی** به طور کلی) کاملاً با این مفهوم در علوم طبیعی متفاوت است: یک نظریهٔ اطلاعاتی صرفاً بیانگر یک دیدگاه کلی یا نوعی نحوهٔ نگرش عمومی به عالم است. این نظریه بیشتر به یک **رأی شخصی** شباهت دارد تا به یک مجموعهٔ به دقت تعریف‌شده از قوانین طبیعی. رأی و نظر یک افسر اطلاعاتی یا به عبارت دیگر تئوری اطلاعاتی او، محصول اطلاعاتی است که جمع‌آوری می‌کند، درک عمیقی که از ماهیت جامعهٔ تحت بررسی دارد، و بالاخره ماحصل شمّ و تجربهٔ کاری خود اوست. این رأی محصول هیچ نوع روش و متدولوژی علمی ــ هر چه که می‌خواهد باشد ــ نیست. بدین ترتیب، بر طبق نظر این گروه از تاریخ‌گرایان، وظیفهٔ افسر اطلاعاتی یا تحلیلگر اطلاعاتی این است که آراء و نظریات شخصی خود را به عنوان یک فرد متخصص برای سیاستمداران و مسؤولان بازگو سازد و توجه آنان را به امکانات و احتمالات مشخص جلب کند و به نحو عاقلانه و مدبرانه‌ای توصیه‌هایی به آنان ارائه دهد، وظیفهٔ او این نیست که به پیش‌بینی دقیق آنچه رخ خواهد داد مبادرت ورزد او تنها باید

اشاره کند که چه وضعی ممکن است پدید آید.

تعویض نظریه‌ها با دیدگاههای کلی و شخصی در واقع به معنای از دست دادن امید و اعتقاد پیدا کردن به این مطلب است که روش علمی کاربردی در فعالیتهای اطلاعاتی ندارد و تنها بدیلی که برای آن وجود دارد عرضهٔ یک نظر کلی است دربارهٔ آنچه ممکن است پدید آید، آن هم بدون آنکه شخص بر سر صحت آن زیاد اصرار بورزد. اما همان‌طور که در بالا نشان داده شد روش اصلاح‌شدهٔ نقادی علی‌رغم مخالف‌خوانی تاریخ‌گرایان ضد علم به واقع می‌تواند به ما پیش‌بینیهای اطلاع‌بخش و پرمضمونی ارائه دهد. لزوم استفاده از **نظریه‌ها** (تئوریها) ــ یعنی قوانین کلی و عام ــ که اشاره شد، یک الزام روش‌شناسانه است. پیش‌بینیها تنها از قوانین کلی قابل استنتاج‌اند و پیش‌بینیها، برای بهره‌گیری از فرایند ابطال مورد نیازند. این تنها راهی است که می‌توان به مدد آن «دیدگاهها و نظریات» خود را به محک تجربه زد و معرفت خود را افزایش داد.[۱]

---

۱. نکته‌ای که نویسنده از ذکر آن غفلت کرده این است که شکل‌گیری «دیدگاههای شخصی» مأموران اطلاعاتی در بسیاری از موارد بی‌آنکه خود آنان متوجه باشند برمبنای استفاده از «روش سعی و خطا» یا همان متدولوژی علمی است. اما تفاوت این قبیل «کسب نظر»های از سر صرافت طبع و بدون رَوّیت با آن دسته از نظریه‌هایی که با عنایت به متدولوژی علمی حاصل می‌شود شبیه تفاوت کسی است که به صرافت طبع از قواعد منطق در حد متعارف استفاده می‌کند با کسی که به منطق مسلط است و از زیر و بم آن و فی‌المثل نحوهٔ بروز مغالطات در استدلال آگاه است. و یا آنکه تفاوت این دو شبیه اختلافی است که میان دو نفر که به یک زبان (زبان مادری) تکلم می‌کنند و یکی از قواعد دستور زبان و نحو آن زبان مطلع است و دیگری اطلاعی ندارد. واضح است که در هر دو مورد درصد اشتباهات شخص آموخته به مراتب کمتر از دوست مکتب‌نرفته‌اش است. تفاوت دیگر که به نوبهٔ خود بسیار مهم است و نویسنده بدان اشاره کرده، توجه به مسألهٔ نقّادی و ابطال فرضیه‌هاست که اهمیت آن صرفاً برای کسی که به متدولوژی پیشنهادشده در مقاله مجهز است، روشن خواهد بود. به عبارت دیگر کسی که دیدگاههای خویش را صرفاً محصول شم و تجربه و شناخت شخصی می‌داند آنچه را که به عنوان نظریه ارائه می‌کند به امری ابطال‌ناپذیر مبدل می‌سازد که مخاطب می‌باید آن‌را بپذیرد بی‌آنکه راهی برای ارزیابی اعتبار آن داشته باشد. در واقع اعتبار نظریه‌ها در این موارد

تاریخ‌گرایی علم‌زده

تا اینجا با رهیافت تاریخ‌گرایی ضد علم سر و کار داشتیم. در این قسمت قصد دارم که به ارزیابی دعاوی تاریخ‌گرایی علم‌زده که استفادهٔ طابق النعل بالنعل از الگوی علوم را در تاریخ و فعالیتهای اطلاعاتی تشویق می‌کند، بپردازم. این نکته باید مورد تأکید قرار گیرد که دستورالعمل تاریخ‌گرایان علم‌زده مبتنی بر استفاده از متدولوژی علوم در تراز منطقِ تحقیقات اطلاعاتی نیست، بلکه اینان معتقدند که باید عین مقولاتِ علمی را در پژوهشهای اطلاعاتی به کار بست. در آنچه در پی می‌آید من نشان خواهم داد که این رهیافت نیز نظیر رهیافت تاریخ‌گرایی ضد علم بر تصوری نادرست از علم طبیعی و متدولوژی علوم (که اغلب استقرایی پنداشته می‌شود) استوار شده است.

تاریخ‌گرایی علم‌زده چیست؟ اولاً: بر طبق این رهیافت متدولوژی فعالیتهای اطلاعاتی (و یا هر شاخه‌ای دیگر از علوم اجتماعی) عبارت است از متدولوژی «تحقیق در باب تحولات تاریخی». به عبارت دیگر، از این دیدگاه، فعالیتهای اطلاعاتی و علوم اجتماعی صرفاً «علم تاریخ» به شمار می‌آیند. ثانیاً: این دیدگاه بر آن است که علم تاریخ باید از الگوی علوم طبیعی تبعیت کند و موضوعات تحقیق خویش را اموری مانند «نیروها و قوانینی که سبب تحول و پیشرفت جوامع می‌شوند» قرار دهد. هدف جامعه‌شناس، و محقق امور اطلاعاتی باید عبارت باشد از شناسایی و تشخیص «روندهایی» که به «تحولات اجتماعی» مربوط است و استفاده از این روندها در پیش‌بینیهای در مقیاس گسترده (هم از نظر زمانی و هم از نظر جغرافیایی).

روندها، فرایندها، و پیش‌بینیهای در مقیاس گسترده

پیش‌بینی علمی از قوانین طبیعت استنتاج می‌شود. بر طبق نظر تاریخ‌گرایان

← به اعتبار افرادی که آنها را ارائه می‌دهند اتکاء دارد نه به محتوای درونی خود نظریه‌ها. ـ م.

علم‌زده پیش‌بینیهای اطلاعاتی نیز می‌باید به طریق مشابه از قوانین رفتار اجتماعی استنتاج شوند. اما تنها آن دسته از قوانینی که برای هر جامعهٔ خاص و در یک دورهٔ معین اعتبار دارند، قوانین تحولات تاریخی به شمار می‌آیند. این امر نتیجهٔ مستقیم محدودیتهایی است که در سر راه تعمیمهای اجتماعی وجود دارد. در این حوزه پدیدارها یگانه‌اند و امور تنها یک بار روی می‌دهند. بنابراین تاریخ در یک تحول دائم قرار دارد و تنها «قوانین» قابل تشخیص در این تغییر دائمی عبارت است از قوانین انتقال از یک دورهٔ تاریخی به یک دورهٔ تاریخی دیگر.

به این ترتیب «قوانین» علوم طبیعی در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی با «روندهای اساسی و فرایندهای تاریخ» که تعیین‌کنندهٔ رفتار دشمن هستند تعویض می‌شوند. به این پرسش که در سوریه پس از مرگ اسد چه روی خواهد داد، نمی‌توان با دقت و ذکر جزئیات پاسخ داد، اما می‌توان روندهایی را که در آیندهٔ نزدیک بر جامعهٔ سوریه (چه اسد باشد و چه نباشد) تأثیر خواهد گذارد، تعیین نمود.

به این ترتیب طرفداران تاریخ‌گرایی علمی معتقدند که می‌توان در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی و یا در هر شاخه‌ای از شاخه‌های علوم اجتماعی به پیش‌بینی علمی اقدام کرد. تنها تفاوتی که میان این پیش‌بینیهای علمی و آنها که در علوم طبیعی صورت می‌گیرد وجود دارد، تفاوت در میزان دقت آنهاست. پیش‌بینیهای اطلاعاتی هیچ‌گاه نمی‌تواند در ذکر جزئیات هم دقیق باشد، این قبیل پیش‌بینیها همواره برای مقیاسهای وسیع و زمانهای طولانی ارائه می‌شود. پیش‌بینی آیندهٔ نزدیک می‌باید بر اندازه‌گیریهای دقیق استوار باشد که چنین امری در فعالیتهای اطلاعاتی امکان‌پذیر نیست. اگر بخواهیم از تمثیل پوپر استفاده کنیم باید بگوییم تنها چیزی که در مورد «ابرها» می‌توان گفت این است که از طرف دریا می‌آیند و عموماً به طرف شرق رانده می‌شوند.

من معتقدم که تاریخ‌گرایی علمی و در نتیجه پیش‌بینیهای گسترده مقیاس و درازمدت آن نادرست است. برای نشان دادن این امر ابتدا لازم است به تمایزی که میان «قانون» و «رویداد» وجود دارد توجه کنیم. زیرا به اعتقاد من عدم توجه به این تمایز منجر به بدفهمی‌ای شده است که در بطن استدلال فوق‌الذکر شخصی است. نخست می‌باید میان **گزاره‌های کلی و گزاره‌های وجودی**[1] فرق بگذاریم نوع اول به کل قلمرو متغیرها اِعمال می‌شود (مثل همهٔ انسانها فانی‌اند، هر جسم مادی مطابق قانون نیوتن به سمت جسم دیگر جذب می‌شود) گزارهٔ وجودی **قضیه‌ای شخصیه** است که تنها یک رویداد مشخص (و یا چند رویداد مشخص) را توصیف می‌کند. (نظیر اینکه اسد رئیس جمهور سوریه است یا جامعهٔ سوریه در حال افراطی‌تر شدن است).[2] قانون (خواه قانون طبیعت، خواه قانونی مربوط به علوم اجتماعی، خواه هر قانون دیگر) همواره به صورت یک «**قضیهٔ کلیه**» توصیف می‌شود. صورت منطقی قانون معمولاً چنین است «هر گاه شرایط خاصی احراز شود پدیدارهای خاصی مشاهده می‌شوند»، یا «هر گاه رویداد A واقع شود رویداد B در دنبال آن واقع می‌شود» گاهی اوقات قضایای شخصیه قیافهٔ قضایای کلیه را به خود می‌گیرند. مثلاً «روند گرایش رأی‌دهندگان امریکایی به سمت محافظه کاری است»، قضیه‌ای شخصیه است نه کلیه، این قضیه بر وجود یک پدیدهٔ مشخص که محدود به یک جامعهٔ خاص در یک دورهٔ خاص است دلالت می‌کند. **بنابراین، روند، قانون محسوب نمی‌شود** بلکه صرفاً توصیفی از یک قضیهٔ شخصیه است. لزومی ندارد که رأی‌دهندگان امریکایی، آن‌گونه که از قانون جاذبهٔ عمومی تبعیت می‌کنند از روند فوق‌الذکر تبعیت کنند. روندها، توصیف‌گر رفتار یک سیستم خاص در زمان و مکان خاص هستند و بنابراین برخلاف قوانین، می‌توانند لحظه به لحظه دستخوش تغییر شوند.

---

1. Existential

۲. یک قضیهٔ کلیه همواره معادل نقیض یک قضیهٔ شخصیه است. نگاه کنید به بخش سوم مقاله.

گاهی اوقات روندها نتیجهٔ قوانین‌اند. مثلاً روند سرد شدن خورشید از قوانین طبیعی معین (نظیر اصل بقای انرژی و اصل افزایش آنتروپی به علاوهٔ شرایط موجود) نتیجه می‌شود. اگر قوانین رفتار اجتماعی بر ما روشن بود و از شرایط کنونی جامعهٔ امریکا (نظیر درصد بیکاری یا میزان تورم، موقعیت اقلیتها و...) اطلاع دقیق می‌داشتیم احتمالاً می‌توانستیم روند گرایش رأی‌دهندگان امریکایی را تعیین کنیم. اما همواره ممکن است برخی از شرایط دچار تغییر شود و در آن صورت روند موجود نیز دستخوش تحول خواهد شد. به طور خلاصه: **پیش‌بینیهایی که از مشاهدهٔ روندها نتیجه می‌شوند معتبر نیستند.** تنها **قوانین** برای انجام این وظیفه مناسب‌اند. یک روند معین تنها تا هنگامی مفید است که شرایط موجود برجا بماند. اگر از قوانین حاکم بر یک محیط اطلاع نداشته باشیم، به طریق اولیٰ نخواهیم توانست از شرایط خاص همراه با آن قوانین نیز سر درآوریم و به این ترتیب قادر نخواهیم بود که تغییراتی را که در روندهای آن محیط پدید می‌آید پیش‌بینی کنیم، حتی اگر که بدانیم چه تغییراتی در محیط صورت می‌پذیرد.

پیش‌بینیهای گسترده مقیاس و درازمدت که از سوی تاریخ‌گرایان علم‌زده پیشنهاد می‌شود، اولاً ناممکن‌اند، ثانیاً خطرناک و غلط‌انداز و ثالثاً تا حدی محصول خلط مفاهیم و اصطلاحات. روندها یا فرایندها قضایای شخصیه‌ای هستند که پدیدارهای موجود را توصیف می‌کنند. آنها را نمی‌توان قانون به شمار آورد و بنابراین نمی‌توان از آنها برای پیش‌بینی آینده استفاده نمود. **پیش‌بینی تاریخی منطقاً غیرممکن است.**[1]

هر نوع پیش‌بینی دربارهٔ آینده (اعم از علمی و غیرعلمی) ممکن است

---

۱. پوپر در کتاب فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ کوشیده است اثبات کند پیش‌بینی مسیر آیندهٔ تاریخ غیرممکن است. اثبات او بر این پایه استوار است که اگر معرفت بشری دائماً رو به بسط و گسترش باشد در آن صورت نمی‌توان امروز دربارهٔ چیزی که تنها فردا از آن اطلاع می‌یابیم قضاوت کرد.

نادرست از آب درآید. در واقع هیچ راهی برای تضمین صددرصد صحت یک پیش‌بینی وجود ندارد. روش نقادانهٔ پیشنهادی ما ــ که از لوازمش ابداع و ارائهٔ نظریه‌ها و تلاش برای ابطال آنها بود ــ نیز نمی‌تواند از وقوع خطا در پیش‌بینی جلوگیری کند اما می‌تواند به ما مدد رساند که در هر قدم فرضیه‌ها و تئوریهای خویش را دقیق‌تر و صائب‌تر سازیم و بنابراین دقت پیش‌بینیهای خویش را افزایش دهیم. اما استفاده از روندها به جای قوانین این امکان را نیز سلب می‌کند و مانع از آن می‌شود که بتوانیم از خطاها و اشتباهات خویش پند بگیریم.

در باب دینامیک نیروها و نقش فعالیت و تکاپوی علمی

گاهی اوقات مدلی که از سوی تاریخ‌گرایان علم‌زده برای تقلید از علم طبیعی پیشنهاد می‌شود آن‌قدر افراطی است که در آن بر استفادهٔ تخمینهای اطلاعاتی از دینامیک (یعنی نظریهٔ مربوط به تغییرات و تحولات فیزیکی) برای فهم جامعهٔ دشمن ــ برمبنای نیروهای تاریخی یا اجتماعی ــ تأکید می‌شود. این قبیل نیروها ممکن است مادی باشند (مثل اقتصاد) یا غیرمادی (نظیر علایق، شور و حیثیت ملی) ولی در هر صورت تاریخ‌گرایان علم‌زده معتقدند که همین نیروها هستند که روندها و فرایندهای اصلی یک جامعه را مشخص می‌سازند.

برمبنای این تصویر، طرفداران تاریخ‌گرایان علم‌زده فتوا می‌دهند که تحلیلگران اطلاعاتی تنها می‌توانند تغییرات و تحولاتی را که در جامعهٔ دشمن به وقوع می‌پیوندد «تفسیر» و «تأویل» کنند و احیاناً اندکی بر شتاب آن بیفزایند لیکن هیچ‌گاه نخواهند توانست جهت این تغییرات را معکوس سازند بر طبق این نظر، یک ابتکار بی‌سابقه و عظیم برای ایجاد تحولی اساسی در یک منطقه (مثلاً پدید آوردن صلح در خاورمیانه یا تأسیس یک نظم تازهٔ بین‌المللی) تنها در صورتی موفق از کار درخواهد آمد که با جهت‌گیری کلی حرکت تاریخ همداستان و موافق باشد.

من معتقدم که این رهیافت صرفاً بر پایهٔ نوعی تمثیل ــ آن هم متأسفانه غالباً نادرست و خطا ــ بنیاد گذارده شده است. به عنوان مثال وقتی در فیزیک از جنبش یا حرکت صحبت می‌کنیم منظورمان تغییر در موقعیت «خارجی» یک جسم مادی است و نه تحولات درونی آن. در مقابل وقتی یک دانشمند علوم اجتماعی از «حرکت اجتماعی» سخن می‌گوید (حرکتی که به زعم او به وسیلهٔ «نیروهای» تاریخی یا اجتماعی پدید آمده) مقصودش معمولاً تحولاتی هست که در درون ساختار یک جامعه به وقوع می‌پیوندد. تصوری که این دانشمند از مفهوم حرکت یا «تحول» دارد هیچ وجه شَبَهی با مفاهیم فیزیکی حرکت و تحول ندارد.

به علاوه این رهیافت می‌تواند منجر به ایجاد حالت سکون و بی‌عملی و فعل‌پذیری و یا لااقل احتراز از به دست گرفتن ابتکار عمل شود و این امر چنان‌که می‌دانیم نتایج اخلاقی بسیار دامنه‌داری به بار می‌آورد.[۱]

بخش ششم: نتیجه گیری

در این مقاله کوشیده‌ام به نقادی روشهای سنتی برای انجام تخمینها و نظریه‌های اطلاعاتی اقدام ورزم و معتقدم روشی که به طور استقرایی نتایج و نظرات کلی را از داده‌های معلوم استنتاج می‌کند، روش نادرستی است.

وظیفهٔ تحلیلگر اطلاعاتی به یک اعتبار عبارت است از استنتاج پیش‌بینیها و تخمینها از اطلاعات موجود. این وضع چنان‌که دیدیم در علوم طبیعی نیز

۱. اشارهٔ نویسنده در اینجا به جبر و حتمیتی Determinism است که در تاریخ‌گرایی علم‌زده مضمر است: به اعتقاد اینان از آنجا که حرکت تاریخ فوق ارادهٔ افراد است تلاش برای تغییر جهت آن بی‌فایده است، تاریخ مانند رودخانه‌ای در مسیری مشخص جریان دارد و فرد نظیر ماهی‌ای در درون آن شناور است. یک ماهی عاقل به عوض جنگیدن با امواج خود را با آن هماهنگ می‌سازد و در مسیر عمومی آب به سیر ادامه می‌دهد. در خصوص نتایج نامطلوب اخلاقی که بر دیدگاه حتمیت‌گرایانهٔ اصالت تاریخ مترتب است نگاه کنید به: فصول ۲۱ و ۲۴ کتاب فقر فلسفهٔ اصالت تاریخ پوپر و نیز کتاب دیگر او با عنوان *The Open Universe* ــم.

برقرار است. بنابراین میان علوم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی در سطح «منطق پیش‌بینی» مشابهت برقرار است. من بر این اساس یک «روش نقادانهٔ» بدیل پیشنهاد کردم که بر متدولوژی و فلسفهٔ علم پوپر استوار بود (بخش اول).

این متدولوژی از رهیافت سنتی به مراتب بهتر است، لیکن برای مقصود ما کافی نیست. بنابراین در بخش دوم، اصلاحات و تغییراتی را پیشنهاد کردم. روش نقادی اصلاح‌شده‌ای که به این ترتیب پدید می‌آید، مخروط فرایند تخمینهای اطلاعاتی را که قبلاً باژگونه بود از قاعده بر روی زمین می‌گذارد، ابتدا باید به خلق فرضیه (حدس و گمان) اقدام کرد و سپس درصدد جمع‌آوری اطلاعات برآمد، آن هم نه اطلاعاتی در جهت تأیید فرضیه‌های پیشنهادی، بلکه در راستای ابطال آنها.

در این بین یک تفاوت اساسی میان علم (که موضوع مورد بررسی‌اش مادهٔ بیجان است) و فعالیتهای اطلاعاتی (که از رفتار افراد و جوامع که دارای ارادهٔ آزادند می‌پردازد) وجود دارد. همین تفاوت مانع از کاربرد مقولات و روشهای مشخص علمی به حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی (و یا هر شاخهٔ دیگری از علوم اجتماعی می‌شود).[1] البته فراموش نشود که در پژوهش در خصوص افراد و جوامع، هیچ‌گاه نمی‌توان از حدود ظن و گمان و فرضیه فراتر رفت (حال در مورد علوم طبیعی نیز چنان‌که دیدیم به همین منوال است).

با وجود تفاوتی که میان علم طبیعی و فعالیتهای اطلاعاتی وجود دارد، همان‌طور که در بخش سوم نشان داده شد، کاربرد روش اصلاح‌شدهٔ نقادی (که به همهٔ علوم به چشم فرضیه‌ها و حدسها نگاه می‌کند) در حوزهٔ تخمینهای اطلاعاتی امکان‌پذیر است.

---

۱. خواننده توجه دارد که در اینجا کاربرد روش یا متد علمی نفی شده نه کاربرد متدولوژی علم. متد علمی عبارت است از شگردها و شیوه‌هایی برای انجام پژوهشهای علمی. متدولوژی علم عبارت است از منطق تحلیل گزاره‌های علمی و ارزشیابی ساختار و دینامیسم فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی. ـم.

به علاوه همان‌طور که در بخش چهارم مبرهن شد، می‌توان بر دشواریهای عملی ناشی از کاربرد این روش در حوزهٔ علم مربوط به فعالیتهای اطلاعاتی، فایق آمد. در آن بخش برخی قواعد روش‌شناسانه عملی معرفی شد.

دست آخر همان‌طور که در بخش پنجم روشن شد، متدولوژیهای سنتی نظیر «تاریخ‌گرایی» خواه از نوع ضد علم، خواه از نوع علم‌زده، برای تخمینهای اطلاعاتی مناسب و معتبر نیستند.

من مقاله را با تحلیل یک مثال برجستهٔ تاریخی، یعنی ناکامی سرویسهای اطلاعاتی اسرائیل در پیش‌بینی جنگ رمضان به پایان می‌آورم. امیدوارم این مثال اختلاف اساسی‌ای را که میان متدولوژیهای مختلف وجود دارد آشکار سازد. در آخرین بخش مقاله، نتیجه گیری نهایی از این رساله را ارائه خواهم داد.

بازسازی منطقی تخمینهای اطلاعاتی در آخرین روز قبل از شروع جنگ

ناکامی سرویسهای اطلاعاتی اسرائیل در پیش‌بینی جنگ اکتبر ۱۹۷۳ از آن شکستهای تاریخی و به یادماندنی است. علی‌رغم آثار متعددی که دربارهٔ این ناکامی به چاپ رسیده، هنوز بسیاری از اطلاعات اساسی نشر نیافته است.[۱]

۱. نبرد رمضان که با پیروزی نسبی نیروهای مصری به پایان رسید و در نتیجهٔ آن موقعیت انورسادات در داخل کشور و در جهان عرب تحکیم شد از جمله رخدادهای مشکوک و اسرارآمیزی است که بنا به اعتراف نویسنده هنوز بخش عمده و اساسی اطلاعات مربوط به آن منتشر نشده است. از جمله نظریه‌هایی که دربارهٔ این حملهٔ ظاهراً غافلگیرانه (علی‌رغم حضور هزاران جاسوس و خبرچین و چندین ماهوارهٔ جاسوسی) ارائه شده یکی این تئوری نسبتاً بدبینانه است که سناریوی عملیات محدود و در مقیاس کوچک موفق اکتبر ۱۹۷۳ با مباشرت و موافقت آمریکا و اسرائیل تنظیم شده بود، و غرض از آن، کسب وجههٔ سیاسی برای سادات و باز کردن راه برای امضای موافقتنامهٔ صلح میان مصر و اسرائیل بوده است که تقریباً یک سال پس از پیروزی اکتبر به انجام رسید. بر مبنای این نظر، تحلیل‌گران آمریکایی و اسرائیلی به‌این

به همین دلیل نباید تحلیلی را که در ذیل می‌آید به عنوان نتیجهٔ یک تحقیق تاریخی دقیق و موشکافانه در نظر گرفت. دلیل دیگر این امر که احیاناً مهمتر است آن است که در این «بازسازی منطقی» من بسیاری از جزئیاتی را که به هدف اصلی ما در این مقاله لطمه نمی‌زند حذف کرده‌ام و درعوض بر تفاوتهایی که میان روش نقادانه و سایر متدولوژیها در تخمین امور اطلاعاتی وجود دارد تأکید ورزیده‌ام. بدین ترتیب مثال (مدل) مورد بحث عمداً ساده شده و از بحث در خصوص برخی جزئیات پیچیده خودداری شده است.

کار خود را با توصیف فرایند تخمین حوادث در خلال آخرین هفته‌های قبل از شروع جنگ آغاز می‌کنم. به این فرایند «**روش طبیعی**»[1] لقب می‌دهم که نشان‌دهندهٔ گرایش طبیعی و عادی افراد دست‌اندرکار در حین وقوع حادثه باشد. این دست‌اندرکاران روش ارزیابی خود از موقعیت را به صورت یک روش «طبیعی» بررسی و تأمل در مورد رویدادها تلقی می‌کردند. من در ادامه نشان خواهم داد چگونه ممکن بود همین تخمینها را با استفاده از روش نقادانه تحصیل کرد.

تخمین اطلاعاتی مطابق روش طبیعی

پیشینهٔ تاریخی

باید به خاطر داشت که جنگ یک‌باره و به طور دفعی ظهور نکرد. مصر و سوریه از مدتها قبل سرگرم تهیهٔ مقدمات امر بودند. ارتش مصر به خصوص

← نتیجه رسیده بودند که سادات برای امضای صلحنامهٔ کمپ‌دیوید می‌باید نخست از همان اعتبار و حیثیتی برخوردار شود که سلف وی ـ ناصر ـ برخوردار بود و تنها در چنین صورتی است که موافقت‌نامهٔ امضاءشده اعتبار و ارزش پیدا می‌کند و می‌توان به دوام آن دل بست. تذکر این نکته ضروری است که درستی یا نادرسی این نظریه تأثیری در نتیجه‌گیریهای مقالهٔ حاضر نخواهد داشت، زیرا نویسندهٔ مقاله این رویداد را با فرض حملهٔ غافلگیرانهٔ نیروهای مصری بازسازی Reconstruct کرده و نتایج خویش را هم بر مبنای همین فرض استوار ساخته است.ـ م.

1. Natural Method

مکرراً اقدام به گسیل نیروها به منطقهٔ نزدیک کانال سوئز می‌کرد و این امر سرویسهای اطلاعاتی اسرائیل را بیمناک ساخت که مبادا قصد حمله در کار است. آخرین نوبت این بسیج و گسیل تمام‌عیار نیروها در بهار (ماههای آوریل و مه) ۱۹۷۳ صورت گرفت. در آن هنگام تخمین تحلیلگران اطلاعاتی این بود (و این تخمین شش ماه بعد نیز عیناً تکرار شد) که احتمال وقوع جنگ بسیار کم است و ارتش مصر یا سرگرم یک مانور گسترده است و یا آنکه حداکثر قصد دارد برای دستیابی به برخی اهداف سیاسی، به نوعی قدرت‌نمایی کند. رئیس ستاد مشترک ارتش اسرائیل این تحلیل را نپذیرفت و به ارتش فرمان آماده‌باش کامل داد. چنان‌که می‌دانیم جنگ در بهار آن سال واقع نشد.[۱]

سرویس اطلاعاتی اسرائیل نخستین گزارشهای مبنی بر تحرکات غیرعادی مصر را در اواخر سپتامبر ۱۹۷۳ دریافت کرد. جبههٔ سوریه از قبل وضع بحرانی داشت و این امر به واسطهٔ ساقط کردن ۱۳ فروند میگ سوری در روز ۱۳ سپتامبر بود، و در این جبهه آماده‌باش کامل حکمفرما بود. از آخر سپتامبر ۱۹۷۳ تا ۶ اکتبر همان سال که روز شروع جنگ بود هر روز بدون استثناء رئیس ستاد ارتش اسرائیل و هیأت وزراء جلسهٔ مشترکی برای تبادل نظر برقرار می‌ساختند. دیدگاه رئیس سازمان جاسوسی و ضد جاسوسی اسرائیل در تمامی این جلسات تقریباً یکسان بود. احتمال بروز جنگ بسیار اندک است زیرا مصر هیچ محرکی خواه سیاسی یا نظامی برای این اقدام ندارد و سوریه نیز به تنهایی وارد جنگ نخواهد شد.[۲] البته برخی تحرکات وجود

---

۱. ر.ک: مقالهٔ یوئل بن پورات، تحت عنوان «خطای ارزیابی در ماه مه و غافلگیری در ماه اکتبر» به زبان عبری در نشریهٔ معاراچوت (۱۹۸۵).

Yoel Ben–Porat, «The Yom Kippur War: An Error in May a Surprise in October», *Máaráchot* (Hebrow), 229, July–August 1985, pp. 2–9.

۲. در اسرائیل رئیس سازمان جاسوسی و ضد جاسوسی ارتش مسؤول ارائهٔ تخمین برای

داشت که «تبیین»نشده باقی مانده بود و با ارزیابی رئیس سازمان جاسوسی سازگار نبود. این قبیل تحرکات مانند گرد آوردن تعدادی هواپیمای کوتاه‌برد در فرودگاههای نظامی نزدیک مرز به وضوح حکایت از نیاتی خصمانه می‌کرد. اما تعداد این‌گونه تحرکات ظاهراً خصمانه چندان زیاد نبود. حال ببینیم که سازمان جاسوسی اسرائیل در این ایام چگونه تخمینها و گمان‌زنیهای خویش را فراهم آورده بوده است.

بازسازی فرایند گمان‌زنی و تخمین

فرایند تخمین امور با این فرض (که بارها و بارها مورد ارزیابی قرار گرفت) آغاز شد که عملیات مصریها صرفاً یک مانور گسترده است. باید به خاطر داشت که یکی از اولین گزارشهایی که در ماه سپتامبر به سرویس اطلاعاتی اسرائیل ارسال شد، حاکی از آن بود که ارتش مصر قصد دارد مانور گسترده‌ای با عنوان «تحریر ۴۱» را در روز اول اکتبر به راه اندازد. از آنجاکه نظر متعارف و مقبول در مورد مصر تغییر نکرده بود (یعنی هنوز اعتقاد بر این بود که مصر تا زمانی که توانایی حملهٔ هوایی به اعماق خاک اسرائیل را نداشته باشد دست به حمله نمی‌زند) همهٔ اطلاعاتی که از این پس واصل شد در پرتو همین دیدگاه مورد ملاحظه قرار گرفت. و البته در حقیقت به جز موارد انگشت‌شماری، قسمت عمدهٔ گزارشهای اطلاعاتی واصله به تحلیلگرانِ اطلاعاتی تا روز ۱۶ اکتبر، این فرضیه را که عملیات «تحریر ۴۱» یک مانور بزرگ است تأیید می‌کرد. مثلاً این پرسش که «آیا مصر مشغول سامان‌دهی نیروها در نزدیک کانال سوئز است؟» این‌گونه پاسخ داده می‌شد که: این بخش شناخته‌شده‌ای از عملیات تحریر ۴۱ به شمار می‌رود، کمااینکه مصریها در ماههای گذشته دهها بار این بخش را تکرار کرده‌اند. به همین ترتیب این

← پیش‌بینی در سطح ملی و مملکتی است.

پرسش که «آیا مصر به نیروهای ذخیره آماده‌باش داده است؟» نیز به نوبهٔ خود با فرضیهٔ مانور بزرگ سازگار بود و به وسیلهٔ آن توضیح داده می‌شد و قس علیهذا.

البته جسته و گریخته گزارشهای معدودی وجود داشت که فرضیهٔ مانور بزرگ را نقض می‌کرد. این گزارشها اندک تردیدی در ذهن تحلیلگران اطلاعاتی به وجود آورد، لیکن این تردید آن‌قدر نبود که آنان را به صرافت تجدید نظر بیندازد. به عنوان مثال یکی از گزارشها جزئیات تخلیهٔ خانواده‌های روسی از مصر و سوریه را بازگو می‌کرد. در جلسه‌ای که درست یک روز قبل از شروع جنگ در وزارت دفاع اسرائیل برگزار شد، رئیس سازمان ضد جاسوسی اسرائیل بار دیگر تأکید کرد که جنگی رخ نخواهد داد. مع‌هذا او به این نکته اذعان کرد که توضیح موجهی در مورد تخلیهٔ روسها ندارد، اما اظهار داشت که ظرف چند ساعت آینده می‌تواند این موضوع را تبیین کند. شب همان روز وی گزارش دیگری دریافت داشت که با فرضیهٔ مانور بزرگ سازگار نبود. این گزارش او را به شدت نگران کرد، لیکن علی‌رغم این نگرانی او تصمیم گرفت منتظر دریافت بیّنهٔ مؤید دیگر بماند و عجله نکند، بنا بود این بیّنه به زودی از یکی از منابع دریافت شود.

مأموران اطلاعاتی اسرائیل در طول مدتی که آمادگی نظامی مصریها جریان داشت، هزاران‌هزار گزارش در این‌باره دریافت داشتند که به جز شمار اندکی از آنها بقیه با فرضیهٔ مانور بزرگ سازگار بودند. تعجبی ندارد که در تخمینهای اطلاعاتی رسمی این ایام از احتمال بسیار بالایی برای وجود مانور و احتمال کمی برای وقوع جنگ سخن رفته است. البته باید بر این نکته تأکید کرد که افسران اطلاعاتی این شواهد معارض را نادیده نگرفتند، بلکه با آنها صرفاً به عنوان منابعی که ایجاد تردید و شک می‌کنند برخورد کردند. این شواهد می‌باید به دقت مورد بررسی قرار می‌گرفت: شاید همهٔ آنها غلط بوده است؟ یا آنکه به نادرستی تفسیر شده است. آیا این احتمال وجود ندارد که

خود روسها اوضاع را غلط ارزیابی کرده باشند و به همین جهت بدون آنکه واقعاً نیازی باشد تصمیم به ترک مصر و سوریه گرفته باشند. بنابراین به طور کلی در حالی که شواهد معارض در ذهن تحلیلگران شک جدی ایجاد کرده بود آنها نتوانستند به این شک، در مقابل سیل شواهد موافق فرضیهٔ مانور بزرگ، توجه لازم را مبذول دارند.

تخمین اطلاعاتی برمبنای روش نقادانه

مرحلهٔ اول: خلق فرضیه‌ها

یک سرویس اطلاعاتی بر طبق روش پیشنهادی ما در مواردی از این قبیل چگونه می‌باید عمل کند؟ نخست همهٔ فرضیه‌هایی که می‌تواند اوضاع موجود را تفسیر و تبیین نماید ــ نظیر فرضیهٔ مانور بزرگ، و یا فرضیهٔ وقوع جنگ ــ باید در فهرستی نوشته شود.[۱] البته مأموران و تحلیلگران اطلاعاتی اسرائیل امکان وقوع جنگ را در نظر داشتند، لیکن به آن صرفاً به عنوان نظریه‌ای مشکوک و یا نوعی احتیاط بیش از حد نظر می‌کردند که از سوی برخی تحلیلگران در برابر نظریهٔ اصلی ابراز شده است. در روش ما بر این نکته تأکید می‌شود که این قبیل فرضیه‌های رقیب را می‌باید درست با همان چشمی نگاه کرد که فرضیهٔ اصلی را.

۱. می‌توان فرضیه‌های دیگری نیز بر این فهرست اضافه کرد (و این کاری بود که سرویس اطلاعاتی اسرائیل عملاً انجام داد) از جمله می‌توان فرضیه‌ای پیشنهاد داد که ترکیبی از دو فرضیهٔ فوق باشد: مصریها کار را واقعاً به عنوان یک مانور شروع کردند، لیکن در جریان عمل نگران شدند که شاید اسرائیل نیت آنها را به نادرستی تفسیر کند و واقعاً وارد جنگ شود، بنابراین تصمیم گرفتند با اقدامی پیشگیرانه، ضربهٔ اول را خود وارد کنند. برای ساده‌تر شدن صورت مسأله من از گنجاندن این قبیل فرضیه‌ها خودداری کرده‌ام. معهذا، با بررسی دقیق‌تری می‌توان نشان داد که این فرضیه‌ها نیز به کمک روش پیشنهادی ما قابل توضیح و تبیین‌اند.

مرحلهٔ دوم: نقادی

در این مرحله باید به ابطال دو نظریهٔ ارائه‌شده اقدام کنیم. بدین منظور می‌باید شواهد و بیّنه‌های واصله را در سه ستون (گروه) تنظیم کنیم (شکل ۹):

الف. گزارشهایی که با فرضیهٔ وقوع جنگ معارض‌اند.

ب. گزارشهایی که با فرضیهٔ مانور بزرگ سازگاری ندارند.

ج. سایر گزارشها، که با هر دو گزارش سازگارند. (توجه کنید این نوع دسته‌بندی بر اساس ابطال فرضیه‌ها طراحی شده نه بر اساس تأیید آنها). در تنظیم این گروههای سه گانه، درمی‌یابیم که اغلب گزارشها در گروه «ج» (یعنی موافق با هر دو فرضیه) جای می‌گیرند! مثلاً: «یک واحد زرهی معین ارتش مصر موقعیت خویش را تغییر داده است و به نزدیک کانال آمده». این گزارش هم با فرضیهٔ مربوط به وقوع جنگ همخوان است و هم با فرضیهٔ مانور و عملیات تمرینی، گروههای «الف» و «ب» هر یک شامل تعداد محدودی گزارش‌اند: برخی با فرضیهٔ تمرین و مانور معارض‌اند (گروه ب) و تعداد کمتری با فرضیهٔ شروع جنگ (گروه الف) مثلاً گزارشهای مربوط به آماده‌باش و احضار نیروهای ذخیره از سوی ارتش مصر در اول اکتبر، و گزارشهای مربوط به مانور تحریر ۴۱. اگر قرار بود مطابق نظر اولیهٔ پوپر (نه نظر اصلاح‌شده) عمل کنیم می‌باید هر دوی این فرضیه را ابطال‌شده و مردود به شمار می‌آوردیم. اما بر اساس روش نقادی اصلاح‌شده باید از مرحلهٔ دیگری گذر کنیم.

ارزیابی گزارشها

در چنین مواردی تنها دو امکان منطقی وجود دارد: یا می‌باید واقعیت امر را به‌کمک فرضیهٔ سومی توضیح داد. یا آنکه از الف و ب، یکی را نادرست به شمار آورد. امکان ارائهٔ فرضیهٔ ثالث را هیچ‌گاه نمی‌توان از نظر دور داشت. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد چرا روش پیشنهادی ما هیچ‌گاه

گروه الف	گروه ب
گزارشهایی که با «وقوع جنگ» ناسازگارند (چند دوجین)	گزارشهایی که با «انجام تمرین نظامی» ناسازگارند (چنددوجین)
گروه ج گزارشهایی که هم با «وقوع جنگ» و هم با «انجام تمرین نظامی» سازگارند و بنابراین در تصمیم‌گیری میان آن دو نقشی بازی نمی‌کنند. (چندهزار گزارش)	

شکل شمارهٔ ۹. طبقه‌بندی میزان ارتباط گزارشها

نمی‌تواند مدعی دستیابی به راه حل حقیقی و نهایی باشد. اما حالا برای آنکه صورت مسأله زیاد پیچیده نشود فرض کنید در چند روز قبل از شروع عملیات این نکته مسجل شد که یا قرار است مانوری صورت پذیرد و یا آنکه جنگی وقوع یابد و شقّ سومی وجود ندارد. از اینجا می‌توانیم نتیجه بگیریم که یکی از دو گروه گزارشهای «الف» یا «ب» نادرست است، در این شرایط می‌باید همّت خود را مصروف ارزیابی و سنجش خود گزارشها کنیم.

این کار غیرممکن نیست. نیازی نیست که همهٔ چندهزار گزارشی که توسط خبرچینها یا کادرهای اطلاعاتی جمع‌آوری شده مورد ارزیابی قرار گیرد. یکی از آشکارترین وجوه امتیاز روش پیشنهادی ما این است که می‌تواند از میان انبوهی از گزارشهای واصله، آن دسته را که واقعاً به‌کار ارزیابی موقعیت می‌آید به سرعت دسته‌بندی کند و دست آخر تعداد معدودی گزارش واقعاً مربوط را باقی گذارد که محققین و تحلیلگران باید توجه خود را بر آنها متمرکز کنند. به علاوه لزومی ندارد که ارزیابی و سنجش گزارشها چشم‌بسته و کورکورانه صورت پذیرد: ماکم و بیش می‌دانیم که به دنبال چه چیزی هستیم و بنابراین می‌توانیم منابع خبری خود را نیز راهنمایی کنیم که به دنبال چه نوع اخباری بگردند.

اکنون می‌توان دریافت که رئیس سازمان جاسوسی ارتش اسرائیل با عدم استفاده از آنچه کمیسیون بررسی آگرانات[1] آن‌را "موازین اضافه‌ای" نامید "که در آن زمان در اختیار بودند و می‌توانستند اطلاعات تکمیلی بسیار مهمی را آشکار سازند") چه خطا و اشتباه منطقی بزرگی مرتکب شده است.

تخمین و پیش‌بینی

ارزیابی و سنجش گزارشها کاری بسیار وقت‌گیر است، لیکن در همین اثناء نیز می‌باید تصمیماتی اتخاذ کرد و آنها را به مورد اجرا گذارد. به این ترتیب اگر ما در موقعیت رئیس سازمان جاسوسی اسرائیل قرار می‌داشتیم چه می‌کردیم؟ نخست، تحلیل ما نشان می‌دهد که تخمین او در مورد احتمال وقوع جنگ و میزان آن غیردقیق و نادرست بوده است. احتمال فرضیهٔ مانور و تمرین بیش از احتمال فرضیهٔ بروز جنگ نبوده است. این نتیجهٔ مهم تنها به این جهت از ذهن او دور مانده بود که وی به دنبال شواهد تأییدکننده می‌گشت نه بیّنه‌های ابطال‌گر، و اگر ما در این مرحله به جای او می‌بودیم احتمالاً باید بر این نکته اذعان می‌کردیم که راهی برای انتخاب میان دو فرضیهٔ رقیب وجود ندارد و احتمال وقوع هر دو آنها به یک اندازه است. اما ممکن بود که حتی همین تخمین محدود و سردستی، دولت اسرائیل را به صرافت اعلام آماده‌باش عمومی بیندازد.

اما داستان به همین‌جا ختم نمی‌شود. اگر به ما فشار می‌آوردند که هر طور شده از میان دو فرضیهٔ رقیب یکی را انتخاب کنیم، آنگاه من معتقدم که می‌توانستیم متذکر شویم که احتمال بروز جنگ بیش از احتمال فرضیهٔ دوم است. چگونه؟ خیلی به سادگی: تا اینجا آموخته‌ایم که یکی از دو گروه شواهد ابطال‌گر (گروههای الف و ب) نادرست‌اند و می‌باید اعتبار این گزارشها

---

1. Agranat Commission

بررسی و احراز شود. تخمین میزان احتمال وقوع فرضیه‌های مختلف درست نظیر تخمین میزان صحت و اعتبار گزارشهای دو گروه الف و ب است. و از این طریق می‌توان نهایتاً یکی از دو گروه گزارش را مردود اعلام کرد. اگر ما هیچ اطلاع اضافه‌ای به جز آنچه تا زمان ارزیابی کسب کرده بودیم، به دست نمی‌آوردیم، در آن صورت می‌توانستیم قضاوت کنیم که گزارشهای گروه «الف» که به وقوع تمرین و مانور اشاره دارند، نادرست‌اند، (یا لااقل احتمال نادرست بودن آنها بالاتر است) چرا؟ به این دلیل ساده که احتمال اینکه دشمن نیّت خود را برای شروع جنگ پشت پوشش تمرین و عملیات آمادگی مخفی سازد به مراتب بیشتر از احتمال معکوس آن است: یعنی اینکه دشمن نیّت خود را برای تمرین در لفاف جنگ‌طلبی صریح پنهان کند.[۱]

دو اظهار نظر مهم

۱. این نکته اهمیت تام دارد که توجه کنیم روایت بازسازی‌شدهٔ ما نوعی نگاه به گذشته بر اساس اطلاعاتی که اکنون پیدا شده، نیست. این را همه می‌دانند که چطور پس از وقوع واقعه، راجع به راههای جلوگیری از آن پیشنهاد ارائه کنند! در این موارد پاسخ طبیعی کسی که خطایش به او گوشزد می‌گردد این است: «خوب مطلب حالا ساده به نظر می‌رسد، ولی در آن شرایط و زیر فشار حوادث، و در حالی که هزارها گزارش در دست ما وجود داشت که باید ارزیابی می‌شد، و با در نظر گرفتن وقت ضیق، مطلب آن‌قدرها هم ساده نبود.»

---

۱. ر.ک: به بند مربوط به فعالیتهای خدعه‌آمیز دشمن در انتهای بخش سوم، همچنین ر.ک: مقالهٔ آروم زیوی تحت عنوان «نقشهٔ فریبکارانهٔ مصریها» در کتاب فعالیتهای اطلاعاتی و امنیت ملی با ویرایش کوپر و آفره. نویسنده در این مقاله آن دسته از گزارشهایی را که با فرضیهٔ وقوع جنگ ناسازگار بودند توصیف و معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که این قبیل گزارشها ناشی از تلاشهای فریبکارانهٔ مصریها بوده است. در مورد توصیف این‌گونه فعالیتهای خدعه‌آمیز از دیدگاه مصریان نگاه کنید به یادداشتهای رئیس سابق ارتش مصر، ژنرال سعد الشانلی با عنوان عبور از سوئز، ۱۹۸۰.

ارزش روش نقادانهٔ ما در این است که به محقق اجازه می‌دهد گزارشهای واقعاً مربوط و به دردبخور را **از همان آغاز** دسته‌بندی و مشخص کند. با جستجو به دنبال شواهد ابطال‌کننده و نه بیّنه‌های مؤید، می‌توانیم در میان اقیانوسی از گزارشهای ضد و نقیض، گزارشهایی راکه واقعاً مورد نیاز است، **پیش از آنکه** خطای تخمین آشکار شود، جمع‌آوری کنیم.

۲. تحلیل ما این نکته را اثبات می‌کند که خطای سرویس اطلاعاتی اسرائیل در پیش‌بینی جنگ رمضان خطایی **منطقی** است نه اشتباهی **روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه**. این دیدگاه برخلاف نظرگاه سنتی است که غالباً می‌کوشد ریشه‌های خطا را در عدم توانایی **شخصی** محقق در درک و ارزیابی درست موقعیت، جستجو کند. باربارا تاکمن[1] در کتاب عظیم خود رژهٔ احمقها[2] (۱۹۸۴) بحث خود را با این نتیجه گیری به پایان می‌برد که «مشکل اصلی عبارت است از اصرار در ارتکاب اشتباه» و مقصودش القای این نکته است که تخمینهای اطلاعاتی نادرست تنها از سوی احمقها صادر می‌شود. ولی از نظر ماکسانی که در اکتبر ۱۹۷۳ به راه خطا رفتند احمق نبودند، آنها از این‌رو اشتباه کردند ــ که مطابق تحلیلی که ارائه شد ــ بنیاد تحلیل خود را بر منطق سنتی (منطق استقرایی) قرار داده بودند.

روش نقادانه و چارچوبهای مفهومی

روشی که برای انجام تحقیقات اطلاعاتی از هر روش دیگر مناسب‌تر است همان است که ما آن‌را روش اصلاح‌شدهٔ نقادی نام نهادیم. لازم به تأکید است که این روش برای تحقیق در همهٔ حوزه‌های «تمدن انسانی» مناسب است و دامنهٔ کاربرد آن صرفاً به فعالیتهای اطلاعاتی محدود نمی‌شود. من در مقالهٔ دیگری به این نکته پرداخته‌ام که چرا استفاده از این روش در مسائل عام

1. Tuchman
2. *The March of Folly*

نظامی، هم امکان‌پذیر و هم ضروری است.[۱]

در پیشگفتار این مقاله، پرسشی را در مورد نقش و عملکرد چارچوبهای مفهومی (قالبهای فکری) در تخمینهای اطلاعاتی مطرح ساختم. حال باید دید پس از توضیح روش نقادانه، در خصوص این چارچوبها چه می‌توان گفت؟ یک چارچوب مفهومی (قالب فکری) مجموعه‌ای (سیستمی) است از مفروضات اصلی و اولیه، تئوریها و باورها، که بر روی هم به عنوان معیاری جهت ارزیابی هر اطلاع واصل‌شده مورد استفاده قرار می‌گیرد. بحث ما در بخشهای قبلی این نکته را آشکار ساخت که هیچ نظریه‌ای ــ و از آن جمله چارچوبهای مفهومی و قالبهای فکری خویش ــ را نمی‌باید به عنوان دیدگاههایی که صحت آنها به اثبات رسیده و محرز شده، تلقی کرد. نظریات و دیدگاههای ما تنها می‌توانند موقتاً و تا زمانی که بیّنهٔ ابطال‌گر موجهی یافته نشده به عنوان امور یا برداشتهای حقیقی به شمار آیند، علی‌رغم این نکته نباید فراموش کرد که بدون کمک نظریه‌ها و چارچوبهای مفهومی (ولو که صدقشان موقتی باشد) نمی‌توان به اخذ هیچ نتیجه‌ای توفیق یافت. بنابراین، همواره به چارچوبهای مفهومی و قالبهای فکری نیاز هست، زیرا بدون وجود آنها، اطلاعاتی که به ما ارائه می‌شود صرفاً عبارت خواهد بود از شمار عظیمی از داده‌های غیرمرتبط. **نقش و عمل اصلی چارچوبهای مفهومی (قالبهای فکری) عبارت است از سامان دادن اطلاعات واصله و تفسیر آنها به‌گونه‌ای هوشمندانه و معقول،** لیکن این تفسیرها یا انحاء دسته‌بندی اطلاعات را هرگز نمی‌باید به عنوان حقایق ابدی و لایتغیر به شمار آورد، برعکس وظیفهٔ ما این است که دائماً درصدد یافتن تناقضهای درونی نظام فکری خود باشیم و به نحوی فعال

۱. ر.ک: مقالهٔ من تحت عنوان «در جستجوی حکمت و خبرویت» به زبان عبری در کتاب کیفیت و کمیت در تجهیز و آمادگی نظامی، ۱۹۸۵. کاربرد روش پیشنهادی در درس‌گیری از اشتباهات، در مقالهٔ دیگری با عنوان «منطق فراهم آوردن دروس نظامی» مورد بحث قرار گرفته است.

درصدد ابطال آن برآییم.

علی‌رغم آنکه فکتها و امور واقع، همگی متکی به تئوریها و ملفوف و پیچیده در آنها هستند و این احتمال همواره وجود دارد که اطلاعات عینی واقعی ما نادرست از کار درآید، لیکن همواره در معارضهٔ میان تئوریها (حتی تئوریهای اساسی و چارچوبهای فکری بنیادین) با امور واقع می‌باید اولویت را به شواهد تجربی و امور واقع داد. در مواردی که تئوری و شواهد تجربی معارض از کار درمی‌آیند و اختلاف میان آنها با ارزیابی و سنجش اعتبار اطلاعات و شواهد مرتفع نمی‌شود، تئوری را می‌باید کنار گذارد. این راهی است که در علوم طبیعی دنبال می‌شود و در فعالیتهای اطلاعاتی نیز همان را می‌باید سرمشق قرار داد.

دربارهٔ فعالیت دشمن

در فیزیک جهان کلان، طبیعت همچون موضوعی منفعل و غیرفعال لحاظ می‌شود. در فیزیک جهان ذرات بنیادی به عکس، غیرممکن است که بتوان از (اثر کوانتومی) که نتیجهٔ اصل عدم قطعیت هایزنبرگ است صرف‌نظر کرد. در تخمینهای اطلاعاتی، حتی آن دسته از فعالیتها که در جهان کلان صورت می‌گیرد، متأثر از همین مسألهٔ تأثیر اندازه‌گیری (یعنی تأثیر موضوع مورد بررسی ــ مثلاً رفتار دشمن ــ در اندازه‌گیریها و تخمینهای تحلیلگر) است. بنابراین در فعالیتهای اطلاعاتی می‌باید ــ درست نظیر حالت فیزیک کوانتومی ــ این واقعیت که فعالیتهای اطلاعاتی (نظیر جمع‌آوری اطلاعات، آماده‌باش نیروها و...) می‌تواند بر رفتار دشمن تأثیر بگذارد، دائماً مد نظر قرار داشته باشد.

شاید یک روز بتوان مسائل اطلاعاتی را با دقت ریاضی مورد ارزیابی قرار داد. در برخی از شاخه‌های علوم اجتماعی نظیر اقتصاد، قدمهایی در این زمینه برداشته شده است، اما اگر چنین روزی فرارسد، باز هم ناگزیر خواهیم بود از

ریاضیات موسوم به «تئوری یا نظریهٔ بازیها»[1] که متکی به حساب احتمالات و سیستمهای آماری است، استفاده کنیم و نه معادلات دیفرانسیل که در فیزیک [کلاسیک] استفاده می‌شود. به عبارت دیگر همواره می‌باید این نکته را مدّ نظر داشته باشیم که در «بازی» اطلاعاتی همیشه دوطرف وجود دارد که هر دو به نحو «فعّال» در بازی شرکت دارند و این با حالتی که در آن یک محقق به طور فعال موضوعی را که غیرفعال است مورد بررسی قرار می‌دهد، فرق دارد.

من قبلاً به این نکته اشاره کردم که چگونه می‌توان با استفاده از متدولوژی علمی از عهدهٔ مواجهه با فعالیتهای فریبکارانه و خدعه‌آمیز دشمن برآمد. با اطلاعات نادرست و گول‌زننده می‌توان از طریق صورتبندی و کار در چارچوب این فرضیه که «دشمن همواره سعی می‌کند حرکاتش را از ما مخفی دارد و ما را فریب دهد»، مقابله کرد. البته خود این فرضیه می‌باید نظیر هر فرضیهٔ دیگری دائماً مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد.

دربارهٔ معقول بودن فرضیه‌ها

پیچیدگی مسائل اطلاعاتی ما را وادار می‌سازد که همچنان‌که در فیزیک مرسوم است به استفاده از راه حلهای **«تقریبی»** رو آوریم. این واقعیت که در حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی با رقیبی از نوع بشر و بنی آدم سر و کار داریم به ما امکان می‌دهد که به عنوان «اولین تقریب» از این فرضیه استفاده کنیم که رفتار آیندهٔ دشمن رفتار عقلانی و مطابق موازین عقلی خواهد بود. این مطلب مهم است که به خاطر داشته باشیم عقلانیت مورد بحث عبارت است از عقلانیت آن‌طور که دشمن آن‌را مراد می‌کند، نه عقلانیت از دیدگاه ما. به عبارت دیگر باید فرض کنیم که دشمن می‌خواهد به اهداف مورد نظر خویش به بهترین وجهی که خود می‌داند و می‌فهمد دست پیدا کند.

1. Game Theory

اصالت تسمیه روش‌شناسانه

یک شرط لازم برای پیشبرد تحقیقات اطلاعاتی و ارتقاء مقام آن از سطح کنونی که سطحی مادون علمی محسوب می‌شود این است که از دیدگاههای کل‌گرایانه که می‌خواهند ماهیت و جوهر امور اعتباری را دریابند احتراز کنیم. تحقیقات اطلاعاتی می‌باید به زبان و شیوه‌ای صورتبندی شوند که بتوان آنها را مورد آزمایش قرار داد و این تحقیقات می‌باید متوجه رفتار و عملکرد افراد باشد، نه عملکرد خیالی امور و مفاهیم اعتباری: این کار را می‌توان از طریق تلاش برای درک و شناخت اهداف، روابط، تواناییها، روشهای عمل، تک‌تک افراد مورد نظر و منشأ اثر به انجام رساند. تلاش برای فهم جوهر امور اعتباری تلاشی عبث است.

جامعهٔ باز در مقیاسی کوچک

پیشرفت و موفقیت متدولوژی علمی در گرو وجود جامعهٔ بازی است که در آن اطلاعات به سهولت و آزادانه مبادله می‌شوند، و افراد می‌توانند بدون نگرانی به نقادی از دیدگاههای یکدیگر بپردازند. جامعهٔ اطلاعاتی برعکس، تقریباً نمونهٔ کاملی از یک جامعهٔ بسته است. برای غلبه بر این نقیصه می‌باید تلاش کرد که اطلاعات را در حدی که ضرری وارد نیاورد در اختیار عموم و یا لااقل نخبگانی از عموم قرار داد و از این مهمتر آنکه در درون خود جامعهٔ اطلاعاتی مدل کوچک و محدودی از حال و هوای جامعهٔ باز پدید آورد.

توجه: تکنولوژی

تخمینهای اطلاعاتی برای استفادهٔ مسؤولان سیاسی و تصمیم‌گیرندگان نظامی تنظیم می‌شود. همین امر سبب می‌شود که این تخمینها شباهت بیشتری با تکنولوژی و علوم مهندسی پیداکنند تا علوم نظری. اما نباید از نظر دور داشت که تکنولوژی اطلاعاتی هنوز در مراحل جنینی خود قرار دارد.

هنوز در فعالیتهای اطلاعاتی یک تئوری محک‌خورده که بتواند مبنای فعالیتهای مهندسانهٔ محققان اطلاعاتی قرار گیرد پدید نیامده. بنابراین تصمیم‌گیریهای عملی که بر اساس تخمینهای اطلاعاتی صورت می‌پذیرد می‌باید با نهایت احتیاط انجام گیرد. درست نظیر توسعه و بسط تکنولوژی در حوزه‌هایی که هنوز معرفت نظری ما از آن به حد قابل قبولی نرسیده، می‌باید تحقیقات و تخمینهای اطلاعاتی را قدم به قدم و در ابعاد کوچک به انجام رساند و در هر مقطع کاملاً مراقب میزان انحراف پیش‌بینیها و تخمینها از مقادیر واقعی و اصلی بود و بالاخره از ارائهٔ تخمینهای گسترده مقیاس و درازمدت کاملاً احتراز کرد.

رابطهٔ متقابل میان تخمین و جمع‌آوری اطلاعات

بر طبق روش پیشنهادی ما، هدایت نحوهٔ جمع‌آوری اطلاعات، بخش لاینفکی از فرایند تخمین به شمار می‌آید. «تخمین زدن به طور کلی عبارت است از تلاش برای ابطال تئوریهای معارض و رقیب» و راه انجام این کار هدایت جمع‌آوری‌کنندگان اطلاعات برای جمع‌آوری اخبار و شواهدی است که بالقوه گزارشهای مشاهدتی ابطال‌گر به شمار می‌آیند.

در باب تخمینهای ادواری

تخمینهای ادواری و نوبه‌ای، علاوه بر آنکه متضمن تحلیل اوضاع فعلی و توصیف تخمینهای موجود هستند، می‌باید فرضهای اساسی و فرضیه‌هایی را که تخمینهای موجود بر مبنای آن شکل گرفته‌اند نیز در بر داشته باشند. وظیفهٔ اصلی تحلیلگران اطلاعاتی و افسران مأمور جمع‌آوری اطلاعات در دورهٔ معینی که با تخمینهای معینی کار می‌شود، عبارت از این است که مراقب تغییراتی که در مفروضات اساسی و فرضیه‌های اصلی پدید می‌آید باشند (یعنی دائماً به دنبال شواهد ابطال‌کننده برای آنها بگردند) اگر چنین تغییری مشاهده شد باید کل تخمین را از نو مورد بررسی قرار داد.

چند اظهار نظر نهایی

کاربرد روش نقادانه در فعالیتهای اطلاعاتی نمی‌تواند مانع از بروز خطا شود. برعکس این فرض که بروز خطا و اشتباه ذاتی سیستمهای بشری است، یکی از مفروضات اصلی این روش است. آنچه این روش قصد انجامش را دارد این است که با بهره‌گیری از اشتباهات و خطاهای گذشته به رشد معرفت مدد رساند. این کار را می‌توان با استفاده از برخی شرطهای روش‌شناسانه (نظیر استفاده از گزاره‌های کلی "قضایای کلیه") در صورتبندی فرضیه‌ها، (تأکید بر ابطال به عوض تأیید و غیره) به انجام رساند. این اقدام سبب می‌شود که مبنای تصمیم‌گیری و اتخاذ سیاست ما تا حدود زیادی بهبود یابد و تقویت شود. یادگیری از اشتباهات جوهر اصلی متدولوژی علمی است و این امر چنان بنیادی است که من نمی‌توانم حتی یک میدان تحقیق خواه در داخل حوزهٔ فعالیتهای اطلاعاتی، و خواه در خارج از آن (در حوزهٔ علوم دیگر) تصور کنم که این اصل در مورد آن صادق نباشد.

متدولوژی پیشنهادی ما ضمناً یک اثر «تربیتی و آموزشی» مهم دارد و آن این است که محرک و مشوق ابداع و ابتکار می‌شود، نقادی را تشویق می‌کند و شخص را وادار می‌سازد تا از مبهم‌گویی یا مبهم‌اندیشی احتراز جوید. خود همین یک اثر برای آنکه کاربرد این روش را خواه در حوزهٔ امور اطلاعاتی و خواه در حوزهٔ سایر علوم موجّه سازد، کافی است.

اظهار نظر آخر من راجع می‌شود به افسر اطلاعاتی ایده‌آل. یکی از نتایج اصلی بحثهای فوق این است که تقابلی که در اذهان عموم میان نقش و فعالیت دانشمندان و هنرمندان (مثلاً شعرا) وجود دارد نادرست و گمراه‌کننده است. دانشمند برخلاف تصور غالب افراد، آدمی نیست که بدون تعصب و جانبداری و با رعایت منطق خشک علمی به استنتاج تئوریها، قوانین، و یا پیش‌بینیها از شواهد تجربی می‌پردازد. به عکس تئوریها، همان‌طور که پوپر نیز متذکر گردیده محصول قوهٔ خلاقیت و ابداع اذهان ما هستند، یعنی نتیجهٔ

نوعی الهام شاعرانه یا پیامبرانه، و یا به قول «اینشتاین» هیچ راه «منطقی» برای آنکه ما را به استنتاج قوانین نایل سازد وجود ندارد، به این قوانین تنها از طریق الهام و اشراق می‌توان دست یافت، الهامی که بر پایهٔ چیزی شبیه عشق روشنفکرانه به موضوع مورد تحقیق استوار است. از این اظهار نظرها چه نتیجه‌ای در خصوص مشخصات یک تحلیلگر ایده‌آل اطلاعاتی اخذ می‌شود؟

یک چیز روشن است: تحلیلگر اطلاعاتی قطعاً و حتماً می‌باید دارای «تخیلی خلّاق» باشد. در غیر این صورت او در همان قدم اول، یعنی مرحلهٔ خلق فرضیه‌های محتمل‌الوقوع، با ناکامی مواجه می‌شود. او به علاوه باید دارای «ذهنی نقاد» باشد. در واقع او می‌باید اغلب وقت خود را مصروف نقادی فرضیه‌ها و نظریه‌های خود و همکارانش کند. این قبیل نقادیها می‌باید بر جمع‌آوری فعال و هدایت‌شدهٔ اطلاعات مبتنی باشند.

فرایند نقادی غالباً با موانع اجتماعی برخورد می‌کند. مردم معمولاً از اینکه آرائشان مورد نقادی قرار گیرد ناراحت می‌شوند. به خصوص اگر این افراد در رده‌های بالای سیستم جا داشته باشند، احتمال دارد که از نفوذ و قدرت خویش برای جلوگیری از ارائهٔ انتقادات استفاده کنند. برای غلبه بر این مشکل، تحلیلگر می‌باید شجاع و جسور باشد، یعنی به محض دریافت دستور از رده‌های مافوق تغییر عقیده ندهد و از چیزی که بر اساس تحقیق به آن رسیده دست برندارد. اما بارزترین مشخصهٔ یک مأمور اطلاعاتی ایده‌آل، عبارت است از شخصیت و متانت علمی او، یعنی آمادگی و اشتیاق وی برای قبول نقاط ضعف و جنبه‌های مغالطه‌آمیز نظریه‌های خود، در هنگام مواجهه با اطلاعات و شواهدی که خلاف نظرات او هستند و به آسانی از میدان بیرون نمی‌روند.

برخی از این شرایط ظاهراً متضادند، مثلاً تحلیلگر اطلاعاتی می‌باید به منظور ابطال تئوریهای غلط از دانش و تجربهٔ کافی برخوردار باشد، اما از سوی دیگر تجربه و اطلاعات بیش از حد ممکن است جلوی خلاقیت و

اندیشهٔ آزاد تحلیلگر را سد کند و او را در مسیری از پیش تعیین‌شده سوق دهد. برای غلبه بر این شرایط متضاد چه می‌توان کرد؟ یک راه حل مقدماتی شاید این باشد که مأموران اطلاعاتی از میان کسانی انتخاب شوند که از هوش و ابتکار زیاد برخوردار باشند.

کتابنامه

الف. فارسی

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰. دفتر عقل و آیت عشق. تهران: طرح نو.

ابن‌طفیل اندلسی، ابوبکر محمدبن عبدالملک، ۱۳۶۰. زندهٔ بیدار، ترجمهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ابن‌عربی. فتوحات مکیه. بیروت.

ادیب‌سلطانی، میرشمس‌الدین، ۱۳۵۹. رسالهٔ وین. تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها.

اسپینوزا، باروخ، ۱۳۶۴. اخلاق، ترجمهٔ محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اسکروتن، راجر، ۱۳۸۲. کانت (از مجموعهٔ بنیانگذاران فرهنگ امروز)، ترجمهٔ علی پایا، چ ۲. تهران: طرح نو.

افلاطون، ۱۳۵۳. جمهوری، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: ابن‌سینا.

برلین، آیزایا، ۱۳۶۸. چهار مقاله دربارهٔ آزادی. ترجمهٔ محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

پایا، علی، ۱۳۸۲. «ابهام‌زدایی از منطق موقعیت»، نامهٔ علوم اجتماعی، ۲۱ و ۲۲ (خرداد و شهریور).

ـــــــــــ ، ۱۳۸۱. گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر؟. تهران: طرح نو.

ـــــــــــ ، ۱۳۷۸. «نسبی‌گرایی معرفت و خشونت‌ورزی در صحنهٔ عمل اجتماعی»، کیان، ۴۷.

پوپر، کارل ریموند، ۱۳۸۱. اسطورهٔ چارچوب، ترجمهٔ علی پایا، چ ۲. تهران: طرح نو.
چالمرز، آلن، ۱۳۷۸. چیستی علم، ترجمهٔ سعید زیبا کلام. تهران: سمت.
حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰. آگاهی و گواهی. تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.
خرمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۶۵. حلقهٔ وین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
دانلان، ک. س. ۱۳۷۴. «فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ زبان»، ترجمهٔ شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، ارغنون، شمارهٔ ۷ و ۸.
راسل، برتراند، ۱۳۴۸. علم ما به عالم خارج به عنوان حوزه‌ای برای روش علمی در فلسفه، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۶). تهران: صدرا.
کارنپ، ر. ۱۳۶۱. «غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان»، در پوزیتیویسم منطقی، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
———— ۱۳۷۳. مبانی فلسفهٔ فیزیک، ترجمهٔ یوسف عفیفی، چ ۲. تهران: نیلوفر.
کنی، آنتونی، ۱۳۷۴. تامس مور (مجموعهٔ بنیانگذاران فرهنگ امروز)، ترجمهٔ عبدالله کوثری. تهران: طرح نو.
کواین، ویلفرد ون اورمان، ۱۳۷۴. «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمهٔ منوچهر بدیعی، ارغنون، شمارهٔ ۷ و ۸.
کیوپیت، دان، ۱۳۷۶. دریای ایمان، ترجمهٔ حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
گتیه، ادموند، ۱۳۷۴. «آیا معرفت باور صادق موجّه است؟»، ترجمهٔ شاپور اعتماد، ارغنون، شمارهٔ ۷ و ۸.
گواردینی، رومانو، ۱۳۷۶. «آپولوژی: خطابهٔ دفاعیه سقراط»، در مرگ سقراط: تفسیر چهار رسالهٔ افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو. (در حکمت سقراط و افلاطون، ترجمهٔ محمدعلی فروغی. تهران: بی‌نا، ۱۳۱۶.)
لازی، جان، ۱۳۷۷. درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، ترجمهٔ علی پایا. تهران: سمت.

لاک، جان، ۱۳۴۹. تحقیق در فهم بشر، ترجمهٔ رضازادهٔ شفق. تهران: دهخدا.
مگی، برایان، ۱۳۷۵. مردان اندیشه، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۷۱. رسالهٔ منطقی- فلسفی، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
همپل، کارل، ۱۳۶۹. فلسفهٔ علوم طبیعی، ترجمهٔ حسین معصومی همدانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ب. لاتین

Ackerman, Diana, 1979. «Proper Names, Propositional Attitudes, and Non−nescriptive Connotations», *Philosophical Studies*, 35, pp. 55−69.

Allison, Henry, 1973. *The Kant−Eberhard Controversy*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Aristotle, 1947. *The Basic Works of Aristotle*, R. Mckeon (ed). New York: Random House.

________ Metaphysics IV. p. 4.

________ Posterior Analytics, I, pp. 1−4; II, pp. 10−19

Armstrong, D. M. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. New York: Humanities Press.

________ 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

________ 1973. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atlas, Jay. 1989. *Philosophy Without Ambiguity*. Oxford: Oxford University Press.

Audi, R. 1995. *The Cambridge Dictonary of Philosophy.*

Austin, J. L. 1962. *How to Do Things With Words*. Oxford: Calarendon.

__________ 1957. «A Plea for Excuse». Proceedings of the Aristotelian Society.

__________ 1961 [1946]. «Other Minds», in Philosophical Papers. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1965. How to do Things with Words. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1970. «Ifs and Cans», in *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Ayer, A. J. and Rhees, R. 1954: «Can there be a Private Language?», *Aristotelian Society Proceedings*. Supp. Vol. 28, pp. 63–94.

Bacon, Francis. 1961. *New Atlantis*. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1965. *The New Organon*, in S. Warhaft (ed), *Francis Bacon: A Selection of his works*. London.

Baker, Lynne Rudder, 1987. *Saving Belief*. Princeton: Princeton University Press.

Barhillel, Y. 1970. *Logic, Language and Method*, (Hebrow).

Bartley III, W. W. 1981. «Critical Study». *Philosophy*, Vol. II.

Barwise, J. and Perry, J. 1983. *Situations and Attitudes*. Cambridge MA. MIT Press.

Bauman, Zygmunt, 1988. «Sociology and Postmodernity», *Sociological Review*, pp. 790–823.

Beatie, J. 1964. *Other Culture: Aims, Methods and Achivements in social Anthropology*. New York: Free Press.

Bechler, Z. 1987. «The Essence and Soul of Seventeenth Century Scientific Revolution», in *Science in Context*, Vol. 1. No. 1. pp. 87–101.

Ben–Israel, Isaac. 1982. «Philosophy and Methodology of Intelligence: The Logic of Estimate Process», *Intelligence and National Security*.

Ben–Porat, Yoel. 1985. «The Yom Kippur War: An Error in May a Surprise in October», Máaráchot (Hebrow), 229, July–August, pp. 2–9.

Bergson, Henri, 1914. Creative Evolution. London.

Berlin, Isaiah, 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: OUP.

Bernauer, J. and Keenan, T. 1987. *The Works of Michel Foucault*, Philosophy and Social Criticism.

Block, Ned, 1978. «Troubles With Functionalism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 9, C. W. Savage (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

__________ 1980. «Are Absent Qualia Impossible?». *Philosophical Review*, 89.

__________ 1990. «Can The Mind Change the World?», in *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, Boolos (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Bloor, David & Barnes, Barry 1982. «Relativism, Rationalism and Sociology of Scientific Knowledge», in *Rationality and*

Relativism, M. Hollis and S. Lukes (eds). Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1974. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge.

Borgen, Jemes & Woodward, Jemes, 1988. «Saving the Phenomena», *Philosophical Review*, 97, pp. 303–352.

Boyd, Richard, 1980. «Materialism Without Reductionism: What Physicalism Does not Entail», *Readings in Philosophy of Psychology* Vol. 1. Block (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Brooks, D. H. M. 1994. «The Method of Thought Experiments», *Metaphilosophy*, 25, pp. 71–83.

Brown, Robert 1991a. *The Laboratory of Mind*. London. Routledge.

__________ 1991. «Thought Experiments: A Plationic Account», in Horowitz and Massey, pp. 119–128.

Burchfield, Jo, 1975. *Lord Kelvin and the Age of the Earth*. New York: Science History Publications.

Burge, Tyler, 1973. «Reference and Proper Names». *Journal of Philosophy*, 10, pp. 425–439.

__________ 1974. «Truth and Singular Terms», Nous, 8, 309–325.

__________ 1977. «Belief De Re». *Journal of Philosophy*, 74, pp. 338–363.

__________ 1979. «Individualism and the Mental», *Midwest Studies*, 4, pp. 73–121.

———— 1982. «Other Bodies», in *Thought and Object*, Woodfield (ed.). Oxford: Oxford University Press.

———— 1983. «Russell's Problem and Intentional Identity», in *Agent Language and the Structure of the World*, James Tomberlin (ed.). Indianapolis: Hackett.

———— 1986. «Causation and Individuation in Psychology», *Pacific Philosophical Quarterly*, 70, pp. 303–22.

———— 1986. «Individualism and Psychology», *Philosophical Review*, 95, pp. 3–45.

———— 1986. «Intellectual Norms and Foundations of Mind», *Journal of Philosophy*, 83, pp. 697–720.

———— 1988. «Cartesian Error and the Objectivity of Perception», in *Content of Thought*, Grimm and Merrill (eds). Tuscon: University of Arizona Press.

———— 1989. «Wherein is Language Social?», in Reflections on Chomsky, George (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

———— 1992. «Philosophy of Language and Mind: 1950–1990», *The Philosohical Review*, Vol. 101, No. 1.

Carnap, R. 1928. *The Logical Structure of the World*. Berlin: Weltkreis Verlag.

———— 1934. *Formulization of Logic*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

———— 1934. *The Unity of Science*, translated with an introduction by M. Black. London: Kegan Paul & trubner. («Die Physickalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», Erkenntnis, 1931, Vol. 2. pp. 432–65.)

__________ 1935. *Philosophy and the Logical Syntax.* London.

__________ 1936. «Testabiltiy and Meaning». *Philosophy of Science*, Vol. 3. pp. 19–71 & Vol. 4. (1937), pp. 1–40.

__________ 1937. *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge & Kegan Paul.

__________ 1939. «Foundations of Logic and Mathematics», *International Encyclopedia of Science*, Vol. 1. No. 3. Chicago: Chicago University Press.

__________ 1942. *An Introduction to Semantics.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

__________ 1946. «Modalities and Quantification», *Journal of Symbolic Logic*, 11, pp. 33–64.

__________ 1947. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic.* Chicago: University of Chicago Press.

__________ 1952. *The Continuum of Inductive Methods.* Chicago: The University of Chicago Press.

__________ 1955. «Meaning and Synonym in Natural Languages», *Philosophical Studies*, 6, pp. 33–47.

__________ 1956 (1947). *Meaning and Necessity*. Chicago: University of Chicago Press.

__________ 1959 (1932). «Psychology in Physical Language», in *Logical Positivism*, A. Ayer (ed.). London: Allen & Unwin.

__________ 1959. «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language». reprinted in English translation of A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*. New York: Free Press.

———— 1962. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.

———— 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap*, A. Schilpp (ed.), La Salle, Ill. Open Court.

———— 1963. «P. F. Strawson on Linguistic Naturalism», in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Schilpp (ed.). La Salle: Open Court.

———— 1966. An Introduction to the Philosophy of Science, Martin Gardner. New York: Basic Books.

———— 1967 (1928). *The Logical Structure of the World.* London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1968. «Inductive Logic and Inductive Intuition», in *The Problem of Inductive Logic*, I. Lakatos (ed.). Amsterdam: North Holland Publ.

———— 1977. *Two Essays on Entropy*, Abner Shimony (ed.). Berkeley: University of California Press.

———— 1987 [1931]. «Protocol Sentences». Nous, Vol. 21, pp. 457–470.

———— 1993. «Logical Foundations of the Unity of Science», in *Encyclopedia of Unified Science*, O. Neurath el. al. (eds). Chicago: University of Chicago Press.

———— and Jeffrey, R. 1971. *Inductive Logic and Probability.* Berkeley: University of California Press.

Cavell, Stanley, 1979 [1958]. *Must We Mean What We Say?.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cherniak, Christopher, 1986. *Minimal Rationality*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Chisholm, Roderick, 1957. *Perceiving*. Ithaca: Cornell University Press.

__________ 1977. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Chomsky, Noam, 1957. *Syntactic Structure*. The Hague: Mouton.

__________ 1959. «Review of Verbal Behaviour», by P. F. Skinner, *Language*, 35, pp. 26–58.

__________ 1957. *Syntactic Structures*. The Hague and Paris: Mouton & Co.

__________ 1959. «Review of B. F. Skinner», *Language*, 35, pp. 26–57.

__________ 1964. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge MA: MIT Press.

__________ 1966. *Cartesian Linguistics*. New York: Harper and Row.

Church, Alonzo, 1951. «A Formulation of the Logic of Sense and Denotation», in *Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry Scheffer*, ed. Henle (et. al) (eds). New York: Liberal Art Press

__________ 1973. «outline of a revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation, Part I and Part II», Nous, 7. pp. 24–33, and Nous, 8, pp. 135–156.

Churchland, Paul, 1979. *Scientific Realism and The Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clausewitz, Carl Von, 1908. *On War*, J. J. Graham (tr). London (firs published in Germany in 1832).

Claxton, Guy, 1997. *Hare Brain, Trotoise Mind*. London: Forth Estate.

Coffa, A. 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coolins, Harry, 1985. *Changing Order*. London: Sage.

Copy, I. 1971. *The Theory of Legical Types*. London: Routledge & Kegan Paul.

Creath, R. 1990. «The Unimportance of Semantics», PSA, Vol. 2, pp. 405–416.

__________ 1991. «Every dogma has its day», *Erkenntnis*, 35, pp. 375–389.

Dancy, Jonothan, 1994 «The Role of Imaginary Cases in Ethics», *Pacific Philosophical Quarterly*, 99, pp. 141–153.

__________ 1994, *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.

Davidson, Donald, 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: OUP.

__________ 1980. «Mental Events», in *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1980. «Truth and Meaning»; «Theories of Meaning and Learnable Language»; «Quotation»; «on Saying That»; «The Logical Form of Action Sentences», *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1984. *Inqiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davis, P. and Brown, J. (eds) 1986. *The Ghost in the Atom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dennett, Daniel, 1969. *Content and Consciousness*. London: Routledge and Kegan Paul.

__________ 1971. «Intentional Systems», *Journal of Philosophy*, 68, pp. 87–106.

__________ 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge: The MIT Press.

Derrida, J. 1982. *Positions*. Chicago: Chicago University Press.

Deryfus, H. and Rabinow, P. (eds) 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermenutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Descartes, Rene, 1984. «Ruls for the Direction Of the Mind», in Vol. 1. of *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and tr. J. Cottingham et. al. Cambridge: Cambridge University Press.

Devitt, Michael, 1981. *Designation*. New York: Columbia University Press.

Dijksterhuis, E. J. 1986. *The Mechanization of the World Picture*. Princeton: Princeton University Press.

Donnellan, Keith, 1966. «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75, pp. 281–304.

__________ 1972. «Proper Names and Identifying Descriptions» In *Sementics of Natural Language*, Davidson and Harman (eds).: Reidle.

__________ 1967. «The Paradigm Case Argument». *the Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards. London: The Macmillan Co.

Doppelt, Gerald, 1990. «The Naturalistic Conception of Methodological Standards in Science: A Critique». *Philosophy of Science*, 57, pp. 1–19.

Dretske, Fred, 1981. *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: The MIT Press.

Duhem, P. 1981 [1914]. *The Aim and Structure of Physical Theory*. New York: Athenum.

Dummett, Michael 1978. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.

__________ 1964. «Frege», in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed). London and New York: Macmillan publication.

__________ 1975. «What is a Theory of Meaning?», in *Mind and Language*, S. Guttenplan (ed). Oxford: Oxford University Press.

__________ 1976. «What is a Theory of Meaning? (II)», In Evans and McDowell (eds). in *Truth and Meaning*.

__________ 1978 [1973]. «The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic». in *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

__________ 1993, *Origins of Analytic Philosophy*. London: Duskwoth.

__________ 1973. *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckwoth.

__________ 1987. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. London: Duckworth.

Earman, John, 1970. «Who's Afraid of Absolute Space?» *Australasian Journal of Philosohy*, 48, pp. 287–319.

Einstein, A.; Podolsky, B. and Rosen, N. 1935. *Physical Review*.

Ellis, B. 1991. *Truth and Objectivity*. Oxford: Basil Blackwell.

Evans, Gareth, 1973. «The Causal Theory of Names», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47, pp. 187–208.

__________ 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.

Evans–Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracle, and Magic Among the Azande*, Oxford.

Feyerabend, Paul, 1975. *Against Method*. London: Verso.

__________ 1978. *Against Method*. London: Verso.

__________ 1978. *Science in a Free Society*. Lodnon: New Left Books.

__________ 1963. «Materialism and the Mind–Body Problem», Review of Metaphysics, 17, pp. 49–66.

Field, Carlus (tr) 1989. *Maister Echanrat's Sermons*, London: H. R. Allenson.

Field, Hartry, 1978. «Mental Representation», *Erkenntnis*, 13, pp. 9–61.

Fine, Kit. 1975. «Vagueness, Truth and Logic», *Synthese*, 30, pp. 256–300.

Fodor, Jerry, 1994. *A Theory of Content.* Cambridge, MA: MIT Press.

———— 1972. «What Psychological States Are Not», *Philosophical Review*, 81, pp. 159–81.

———— 1975. *The Language of Thought.* Cambridge: Harvard University Press.

———— 1981. *Representations.* Cambridge: The MIT Press.

———— 1973. *The Language of Thought.* New York: Thomas Crowell.

———— 1987. *Psychosemantics.* Cambridge: The MIT Press.

———— 1968. *Psychological Explanation.* New York: Random House.

Follesdal Dagfinn, 1996. «Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?», *Ratio*, Vol. IX, No. 3, pp. 193–208.

Foucault, M. 1973. *The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception.* New York: Vintage.

———— 1974. «Human Nature: Justice Versus Power» in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, F. Elders (ed). London: Souvenir Press.

———— 1978. *The History of Sexuality*, Vol. I: *An Introduction*, tr. R. Harley. New York: Pantheon.

———— 1985. *The Use of Pleasure: History of Sexuality*, Vol. 2, R. Hurley (tr). New York: Pantheon. (1986. Viking)

———— 1985. «Nietzsche, Genealogy, History», in The *Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.). New York: Viking.

__________ 1986. *The Care of Self: History of Sexuality*, Vol. 3, H. Hurley (tr.). New York: Pantheon.

__________ 1991 (1977). *Discipline and Punish: The Birth of Prison.* Harmondsworth: Penguin Books.

__________ *Mental Illness and Psychology*, trans. A. Sheridan. New York: Harper and Rom.

__________ 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard. New York: Pantheon.

__________ 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. A. Sheridan. New York: Pantheon.

Frege, Gotlob. 1968 [1884]. *The Foundations of Arithmetic*, tr. J. L. Austin. Evanston: Northwesten University Press.

__________ 1984. «Thoughts». in *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

__________ 1952. *Translations of the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Geach and Black (eds). Oxford (eds) Basil Blackwell.

__________ 1969. *Nachgelassene Schriften*. ed. H. Hermes et. al. Hamburg.

__________ 1972. «Review of Dr. Husserl's Philosophy of Arithmetic». Mind, Vol. LXXXI.

Friedman, M. 1987. «Carnap's Aufbau Reconsidered». Nous, Vol. 21. pp. 521–45.

Galison, Peter, 1988. *How Experiments End*. Chicago: Chicago University Press.

Gardner, Martin, 1981. *Science: Good, Bad, and Bogus*. New York: Avon Books.

Gelner, Ernest. 1968. *Words and Things*, Harmondsworth: Pelican Books.

Glymour, Clark. (et. al.) 1987. *Discovering Causal Structure*. New York: Academic Press.

Godel, K. 1995. *Collected Works Volums III: Unpublished Essays and Lectures*, S. Freeman et. al. (eds). Oxford: Oxford Univerty Press.

Goldman, Alvin, 1967. «A Causal Theory of Knowing». *Journal of Philosophy*, 64, pp. 357–372.

__________ 1978. «Epistemics: The Regulative Theory of Cognition», *Journal of Philosophy*, 75.

__________ 1979. «What is Justified Belief?», in *Justification and Knowledge*, G. Pappas (ed.). Dordrecht, The Netherlands: Reidel.

__________ 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1987. «Foundations of Social Epistemics», *Synthese*, 73, pp. 109–144.

__________ 1988. «Strong and Weak Justification», in *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, James Tomberlin (ed.) pp. 51–69.

__________ 1988. *Empirical Knowledge*. Berkeley: University of California.

Gooding, David et al. (eds) 1988. *The Uses of Experiment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodnow, J. and Austin, G. 1956. *A Study of Thinking*. New York: John Wiley.

Gordon, Colin (eds), 1980. *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon.

Grayling, A. C. 1988. *Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.

Greach, Peter. 1957. *Mental Acts*. London: Routledge.

Green, John. 1967. «Review of *Les Mots et les Choses*». *Studies in Semiotics*, 13, pp. 131–38.

Grice H. P. & Strawson, P. F. 1965. «In Defence of a Dogma», *Philosophical Review*, 65, pp. 141–158.

__________ 1957. «Meaning». Philosophical Review 66, pp. 311–88. reprinted in *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press. (1989).

__________ 1968. «Utter's Meaning, Sentence–Meaning and Word–Meaning», *Foundations of Language*, 4, pp. 225–42. reprinted in *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press. (1989).

__________ 1969. «Utter's Meaning and Intentions». *Philosophical Review*, 78, pp. 147–177. reprinted in *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press. (1989).

Gutting, Gary, 1989. *Michel Foucault: Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haack, Susan, 1977. «Carnap's Aufbau: Some Kantian Reflections», *Ratio*.

——— 1993. *Evidence and Inquiry: Towards reconstructions in epistemology*. Oxford: Blackwell.

Hacker, P. M. S. 1996. «The Rise of Analytic Philosophy in the Twentieth Century». *Ratio*, Vol. IX, No. 3, pp. 243–270.

Hacking, Ian, 1983. *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, I. 1975. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.

Hanson, Norwood, 1958. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harkabi, Y. 1985. «Difficulties in Learning Foreign Nations», in A. Hareven (ed.), *to Become Acquainted with Neighbouring Nations*, (Hebrow).

Harman, Gilbert, 1987. *Thought and Change of View*. Cambridge: The MIT Press.

Harré, Rom. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: OUP.

——— 1970. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan.

——— 1973. *Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Hart, H. L. A. 1983. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Hart, W. D. 1990. «Clarity». in *The Analytic Tradition*. in David Bel & Neil Cooper (eds), Basil: Blackwell.

Hegel. G. W. 1953. *Reason in History*, tr. R. S. Hartman. Indianapolis: Bobbs Merril.

__________ 1958. *What is Philosophy*?, tr. by W. Kluback & J. T. Wilde. New York.

Heidegger, Martin, 1959. *Introduction to Metaphysics*, tr. by R. Mannheim. New York.

Hellman, Geoffrey and Wilson, Frank, 1977. «Physicalist Materialism», Nous, 11, pp. 309–45.

Hempel, C. 1950. *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. Revue International de Philosophie*, Vol. 11.

__________ 1966. *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

__________ 1965 [1950]. «Empiricist of Cognitive Significance: Problems and Changes», reprinted in *Aspects of Scientific Explanation* New York: Free Press.

__________ 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press.

Higginbototham, James, 1983. «The Logical Form of Perceptual Reports», *Journal of Philosophy*, 80, pp. 100–127.

Hintikka, Jaako. 1996. «The Phenomenological Dimension», in Husserl, Barry Smith & David Woodruff Smith (eds). Cambridge: Cambridge University Press.

Holland, R. et al. 1986. *Induction*. Cambridge: The MIT Press.

Hoodbhoy, Pervez. 1991. Islam and Science: Religious

Orthodoxy and the Battle for Rationality. London: Zed Books.

Howard, S. 1992. «Was Carnap Entirely Wrong, after all?», *Synthese*, 93, pp. 275–295.

Hubel, D. H. and Wiesel, T. N. 1959. «Receptive Fields of Single Neurones in The Cat's Straite Cortex», *Journal of Physiology*, 148, pp. 574–910.

Hull, David, 1988. *Science as a Process*. Chicago: University of Chicago Press.

Hume, David, 1888. *A Treatise on Human Nature, 1739–40*, L. A. Selby–Bigge. London: Clarendon Press.

———— 1985 [1723]. *A Treatise of Human Nature*, London.

———— 1927. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. La Salle, Ill: The Open Court Publishing.

Huppert, G. 1974. «Divination et Erudition: Thought on Foucault», *History and Theory*, 13, pp. 191–207.

Husserl, Edmund, 1970. *Logical Investigations*, I. J. Findlay (tr). London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1982. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, First Book, F. Kerten (tr). New York: Luwer Academic Press.

Hylton, Peter, 1990. *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Jeffrey, R. 1973. «Carnap's Inductive Logic», *Synthese*, 25. pp. 299–306.

———— 1991. «After Carnap», *Erkenntnis*, 35, p. 260.

Kahneman, Daniel, 1980. *Human Inferences Strategies and*

Shortcomings of Social Judgment. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

__________ et al. (eds) 1982. *Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant. Immanuel, 1923. *Critique of Pure Reason*, Newton Kemp-Smith. London: Macmillan.

__________ 1988. *Prepositions and Attitudes*, Salmon and Soames (eds). Oxford: Oxford University Press.

Kaplan, David, 1989. «Demonstratives», in *Themes From Kaplan*, Almog, et. al. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1979. «On the Logic Demonstratives» in Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language, French et. al (eds). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kazemeir, B. H. and Vuysje, D. (eds) 1962. *Logic and Language*. Dordrecht: Reidel.

Keightly, Alan, 1976. *Wittgenstein, Grammar and God.* Epworth Press.

Kerr, Ferfus, 1986. *Theology After Wittgenstein.* Oxford: Blackwell.

Kitcher, Philip. 1983. *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

__________ 1992. «The Naturalists Return», *The Philosophical Review*, Vol. 191, No. 1.

Keynes, J. M. 1921. *A Treatise on Probability*. London: Macmillan.

Kim, Jaegwon, 1979. «Causality, Identity and supervenience in Mind–Body, Problem», *Midwest Studies in Philosophy*, 4. pp. 31–50.

__________ 1984. «Epiphenomenal and Supervenient Causations», *Midwest Studies in Philosophy*, 9. pp. 257–70.

Kirkhman, R. 1992. *Theories of Truth*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Kornblith, Hilary, 1980. «Beyond Foundationalism and Coherence Theory», *Journal of Philosophy*, 72, pp. 597–612.

__________ 1983. «Justified Belief and Epistemically Responsible Action», *Philosophical Review*, 92, pp. 33–84.

Koyré, Alexandre, 1968. *Metaphysics and Measurement*. London: Chapman & Hall.

Kripke, S. 1959, «A Completeness Theorem in Modal Logic». *Journal of Symbolic Logic*, 24, pp. 1–14.

__________ 1963. «Semantical Consideration on Modal Logics». *Acta Philosophica Fennica*. 16, pp. 83–94.

__________ 1982. *Wittgenstein of Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.

__________ 1963. «Semantical Analysis of Model Logic I», *Zeitschrift für Mathematische Logic*, 9, pp. 67–96.

__________ 1972. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

__________ 1972. «Naming and necessity», in D. Davidson and G. Harman (eds), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, 253–355.

Kritzman, L. (ed) 1988. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977–1984.* London: Routledge.

Kuhn, T. 1977. «A Function for Thought Experiments», in *The Essential Tensions*. Chicago: University of Chicago Press.

________ 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. (2nd ed. 1970)

________ 1977. «Objectivity, Value–Judgements and Theory Choice», in *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds) 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, Bruno and Woolgar, Steve, 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage Publications.

________ 1987. *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Laudan, Larry, 1977. *Progress and Its Problems*. Berkeley: University of California Press.

________ 1987. «Progress of Rationality: The Prospects for Normative Naturalism», *American Philosophical Quarterly*, 24, pp. 19–31.

________ 1990. «Normative Naturalism», *Philosophy of Science*, 57, pp. 44–59.

Laymon, I. Ronald. 1991. «Thought Experiments of Stevin, Mach

and Gouy: Thought Eperiments as Ideal Limits and as Semantic Domains», in *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz & G. Massey (eds).

Leibniz, G. 1989. «Primary Truth»; «Discourse on Metaphysics» Sec. 8; and «Monadology», see 3; all in *Philosophical Essays*, tr. Ariew Garber. Indianapolis: Hackett.

Lettvin, J. Y. et al. «What the Frog's Eye Tells the Frog's Brains», Proc. Inst. Radio Engrs.

Levi, Isaac. 1973. *Gambling With Truth*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Lewis, David, 1983 [1980]. «Mad pain and Martian Pain», in David Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. I. New York: Oxford University Press.

__________ 1966. «An Argument for the Identity Theory», *Jorunal of Philosophy*, 63, 17–25.

__________ 1972. «Psychological and Theoretical Identification». *Australasian Journal of Philosophy*, 50, pp. 249–58.

__________ 1973. *Caunterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell.

__________ 1983 [1970]. «General Semantics», in *Philosophical Papers*, Vol. I. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1966. «An Argument for Identity Theory», *Journal of Philosophy*, 63, pp. 17–25.

Linsky, Leonard, 1963. «Reference and Referents», in *Philosophy and Ordinary Language*, Charles Caton (ed.). Urbana, II: University of Illinois Press.

Loar, Brian, 1988. «Social Content and Psychological Content», in *Contents of Thought*, Robert Grimm and Daniel Merril (ed). Tuscon: University of Arizona Press.

Lock, John. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. with an introduction Peter Nidditich. London: Clarendon Press.

Lyotard, Jean Francois, 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Mach, Ernst, 1976. *Knowledge and Error*. Dordrecht: Reidel.

__________ 1960 [1893]. *The Science of Mechanics*. La salle, Ill: Open Court Publishing co.

Magee, B. 1982 (1978). Men of Ideas.

Malament, B. C. (ed.) 1980. *After Reformation*. Pennsylvania: manchester University Press.

Malcom, Norman. 1959. *Dreaming*. London: Routledge & Kegan Paul.

Marcus, Ruth Barcan, 1946. «A Functional Calculus of First–Order Based on Strict Implication», *Journal of Symbolic Logic*, 11, pp. 1–16.

Mautner, Thomas. *Penguin Dictionary of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin.

McDowell, John, 1976. «Truth Conditions Bivalence and Verificationism», in *Truth and Meaning*, Evans and McDowell (eds). Oxford: Oxford University Press.

———— 1977. «On the Sense and Reference of a Proper Name», *Mind*, 86, pp. 159–185.

Merquior, J. G. 1985. *Foucault*. London: Fontana.

Merton, Robert. 1973. *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, David. 1994. *Critical Realism: A Restatement and Defence*. La Salle, Ill: Open Court.

Miller, G. Galanter. E. and Pribram, K. 1960. *Plans and the Structure of Behaviour*. New York: Holt Rinehart & Winston.

Miller, George, 1956. «The Magic Number 7 Plus of Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information». Psychological Review, 63, pp. 81–97.

Monod, Jacques, 1971. *Chance and Necessity*. New York: Alfred Knopf.

Montague, Richard. 1974. *Formal Philosophy*, (ed). Thomason. New Haven: Yale University Press.

Moor, G. E. 1959, «Wittgenstein's Lectures in 1930–1933, I–III», *Mind* 63 & 64. reprinted in G. E. Moor, *Philosophical Papers*, London: Allen & Unwin.

———— 1966. *Lectures on Philosophy*. London: George Allen & Unwin.

———— 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1922. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

_________ 1925. «A Defence of Common Sense». in *Contemporary British Philosophy*, in J. H. Murhead (ed). London: Allen & Unwin.

Morris, Charles, 1963. «Pragmatism and the Logical Empiricism», in Schilpp.

Muniz, Milton. (ed) 1971. *Identity and Individuation*. New York: New York University Press.

Nagel, Ernest. 1934 «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», *Journal of Philosophy*, 31.

Nagel, Thomas, 1982. «What is It Like to be a Bat?», *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127–36.

Neisser, Ulrich, 1963. «The Multiplicity of Thought», *British Journal of Psychology*, 54, pp. 1–14.

Nersessian, Nancy, 1992. «How Do Scientists Think? Capturing the Dynamics of Conceptual Change in Science», in R. Giere (ed), Cognitive Models in Science. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Neurath, O. 1921. *Anti Spengler*. Munchen: Georg Calwey.

_________ 1951. [1932]. «Protocol Sentences», in Logical Positivism, A. Ayer (ed.). London: Macmillan.

Newell, Shaw, and Simon, 1958. «Elements of a Theory of Human Problem Solving», Psychological Review, 65, pp. 151–66.

Newton, Isaac. 1934. *The System of the World*. London.

_________ 1962 (1986). *Principa*. A. Mohe (tr), revised by F. Cajori. Berkeley: University of California Press.

Nickles, Thomas (ed.) 1980. *Scientific Discovery: Logic and Rationality*. Dordrecht: Reidel.

_________ 1968. *The Will to Power*, W. Kaufmann. New York: Viking.

_________ 1969. *The Gay Sciences*, W. Kaufmann. New York: Vintage.

Nietzsche, F. 1989. *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (tr.) New York: Vintage.

Niiniluoto, I. 1987. *Truthlikeren*. Dordrecht: D. Reidel.

Noawk, Martin et. al. 2000. «The Evolution of Syntactic Communication», *Nature*, Vol. 404, 30 March, pp. 495–498.

Norton, John. 1991. «Thought Experiments in Einstein's Work». in T. Horowitz & G. Massey (eds), *Thought Experiments in Science and Philosophy*.

Nozick, Robert, 1981. *Philosophical Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

_________ 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.

O'Connor. J. 1969. *Modern Materialism: Readings on Mind–Body Identity*. New York: Harcourt, Brace, and the World.

Pap, Arthur, 1949. *Elements of Analytic Philosophy*. London: Macmillan.

Papineau, David, 1987. *Reality and Representation*. Oxford: Basil Blackwell.

Passmore, J. 1966. *A Hundred Years of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Books.

__________ 1985. *Recent Developments*. London: Duckworth.

Peacocke, Christopher, 1983. *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon.

__________ 1986. *Thoughts: An Essay on Content*. Oxford: Basil Blackwell.

Penrose, M. I. 1963. «Immediate Memory in Sequential Tasks», *Psychology Bulletin*, 60, pp. 333–49.

Pickering, Andrew, 1984. *Constructing Quarks*. Chicago: Chicago University Press.

Place, V. T. 1956. «Is Consciousness a Brain Process?», *British Journal of Psychology*, 47, pp. 44–50.

Plantinga, Alvin. 1979. «Is Belief in God Rational?» in *Rationality and Religious Belief*, ed. by C. F. Delancy. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Plato, 1974. *Republic*. Desmond Lee (tr). Harmondsworth: Penguin Books.

Polanyi, Michael, 1958. *Personal Knowledge: Towards an Post–Critical Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

__________ 1957. *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Popper, K. 1959 [1934]. «The Logic and Conversation». in Davidson and Harman (ed), *The Logic of Grammar*. Encino, CA: Dickenson Publishing.

__________ 1977. *Open Society and Its Enemis*. London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1983. *A Pocket Popper*, D. Miller (ed). London: Fontana.

———— 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.

———— 1994. «How I See Philosophy», in: *In Search of Better World*. London: Routledge.

———— 1968, *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.

———— 1972. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1974. *The Philosophy of Karl Popper*, P. A. Schilpp (ed), Vol. II. La Salle, Ill: Open Court.

Prior, A. N. 1957. *Time and Modality*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. 1973. «Meaning and Reference», P. schwarz (ed), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press.

———— 1975. *Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University.

———— 1978. *Meaning and the Moral Science*. London: Routledge.

———— 1963. «Brains and Behaviour». in *Philosophical Papers*, Vol. 2.

———— 1967. «The Nature of Mental States», in *Philosophical Papers*, Vol. 2.

———— 1975 [1970]. «Is Semantics Possible?», in

Philosophical Papers, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1975. «An Examination of Grunbaum's Philosophy of Geometry». (1963); «A Philosopher Looks at Quantum Mechanic». (1965), both in *Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1982. «Why Reason Can't Be Naturalized?», *synthese*, 52, No. 1.

__________ 1983. «Computational Psychology and Interpretation Theory», in *Philosophical Papers*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1985 [1962]. «The Analytic and The Synthetic», in *Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1988. *Representation and Reality*. Cambridge, MA: The MIT Press.

__________ «Minds and Machines». (1960); «Robots: Machines of Artificially Created Life?» (1964), and «The Mental Life of Some Machines». (1967), in *Philosophical Papers*, Vol. 2.

Quine, W. V. O. 1952. «On Mental Entities», in *Ways of Paradox*.

__________ 1953. «Two Dogmas of Empiricism». In *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harper Torchbooks.

__________ 1966 [1936]. «Truth by Convention», in *The Ways of Paradox*. New York: Random House.

__________ 1966 [1953]. «Quantifiers and Propositional

Attitudes», in *Ways of Paradox*, David Kaplan. New York: Random House.

__________ 1966 [1954]. «Carnap on Logical Truth», reprinted in *The Ways of Paradox*. New York: Random House.

__________ 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

__________ 1969. *Ontological Relativity*. New York: Columbia University Press.

__________ 1969. «Epistemology Naturalized», in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia Press.

__________ 1969. «Quantifying In», in *Words and Objections: Essays on the Works of W. V. Quine*. Davidson and Hintikka (ed). Dordrecht: Reidle.

__________ 1972. «Review of Identity and Individuation», Milton Munitz (ed).

__________ [1951]. «Two Dogmas of Empiricism». Cambridge, MA: Harvard University Press.

__________ «Carnap and Logical Truth».

__________ 1960. *Word and Object*. Cambridge, mass: The MIT Press.

Rabinow, Paul (ed) 1984. *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.

Radford, C. 1974. «Knowledge–By Examples». *Analysis*, 27, pp. 1–11.

Ravetz, J. R. 1971. *Science and its Social Problems*. Oxford: Oxford University Press.

Rescher, Nicholas, 1973. *Conceptual Idealism*. Oxford: Macmillan.

__________ 1990. *Baffling Phenomena: And Other Studies in Philosophy of Knowledge and Valuation*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield Publishers.

__________ 1994. *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield Publication Inc.

Richardson, A. 1992. «Logical Idealism and Carnap's Construction of the World». *Syntheses*, Vol. 93, pp. 59–93.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

__________ 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

__________ «Intuition», *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), Vols. 3–4.

__________ (ed) 1979. *The Linguistic Turn*. Chicago: The University Press of Chicago.

__________ 1965. «Mind–Body Identity, Privacy, and Categories». *Review of Metaphysics*, 19, pp. 24–54.

Rubistein, David, 1981. *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*. London: Routledge and Kegan Paul.

Rudwick, Maritn, 1985. *The Great Devonian Controversy*. Chicago: University of Chicago Press.

Russell, B. 1917 [1914]. «The Relation of Sense–Data to

Physics». London: Allen & Unwin. (reprinted in *Mysticism and Logic*)

———— 1921. *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin.

———— 1927. *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co.

———— 1953. *Mysticism and Logic*. Harmondsworth: Penguin Book.

———— 1956. «The Philosophy of Logical Atomism», in *Logic and Knowledge*, Marsh (ed). London: George Allen and Unwin.

———— 1971 [1919]. *Introduction to Mathematical Philosophy*. Ch. 16. New York: Simon and Schuster.

———— 1972. *Logical Atomism*, in David Pears (ed). London: Fontana.

———— 1900. *A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz*.

———— 1924. «Logical Atomism», in *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. London.

Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson's University Library,

———— 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.

———— 1956. *The Revolution in Philosophy*. London: Macmillan.

———— 1949. «On Carnap's *Meaning and Necessity*», *Philosophical Journal*, 24, pp. 69–76. (reprinted in *Collected Papers*).

Said, Edward W. 1978. *Orientalism.* Harmondsworth: Penguin Books.

Schiffer, Stepen. 1972. *Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

Schilpp, P. A. (ed.) 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. la Salle: Open Court.

Schlick, Moritz, 1979. «The Turning Point in Philosophy». Erkenntnis, Vol. 1. No. 1, reprinted in *Philosophical Papers*, in H. Mulder and B. van de Velde–Schlick (eds). Dordrecht: Reidel Publishing co. p. 157.

Searle, John, 1980. «Mind. Brains and Programmes», *The Behavioural and Brain Sciences*, 3, 417–24.

__________ 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1958. «Proper Names», Mind, 67. pp. 166–173.

__________ 1979 [1975]. «A Taxonomy of Illucutionary Acts», and «Indirect Speech Acts», reprinted in *Expresion and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1984. *Minds, Brains, and Science*. London: BBC Publications.

Sellars, Wilfrid. 1954. «Some Reflections on Language Games», in *Sciences, Perception and Reality*. London: Rotledge and Kegan Paul.

__________ 1963. *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.

Shapere, Dudly, 1983. *Reason and the Search for Knowledge*. Dordrecht: Reidel.

Shapin, Steven & Schaffer, Simon, 1985. *Leviathan and The Air–Pump*. Princeton: Princeton University Press.

Sheridan, Alan. 1980. *Michel Foucault: The Will to Truth*: Tavisock Publications.

Shoemaker, Sydney, 1984 [1957]. «Functionalism and Qualia». in his *Identity, Cause and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

―――――― 1984 «Absent Qualia are Impossible–a Reply to Block», in *Identity. Cause, and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shotter, John, 1991. «Wittgenstein and Psychology: on our "Hook UP" to Reality», in *Wittgenstein Centenary Essays*, A. P. Griffiths (ed.). Cambridge: University of Cambridge Press.

Skinner, B. F. 1948. *Walden Two*. New York: Macmillan.

―――――― 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred Knopf.

Skorupski, John, 1993. *English Language Philosophy 1750–1994*. Oxford: OUP.

Skyrms, Brian, 1967. «The Explication of "X Knows That P"», *Journal of Philosophy*, 64, pp. 373–389.

―――――― 1986. *Choice and Chance*. California: Wadsworth.

Sluga, H. 1980. *Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.

Smart, J. J. 1959. «Sensations and Brain Process». *Philosophical Review*, 68, pp. 141–56.

Smolensky, Paul, 1988. «On the Proper Treatment of

Connectionism». *Journal of Behavioural and Brain Sciences*, 11, pp. 1–74.

Soames, Scott, 1985. «Lost Innocence», *Linguistics and Philosophy*, 8.

Sokal, Alan, 1996. «Transgressing the Boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity», *Social Text*, 46/47. Vol. 14, Nos. 1 & 2, Spring\ Summer, pp. 217–252.

Sorensen, Roy. 1992. Thought Eperiments. Oxford: OUP

Sosa, Ernest, 1984. «Mind–Body Interaction and Supervenient Causation», *Midwest Studies in Philosophy*, 9, pp. 271–82.

Spart, Thomas, 2001 [1812]. *History of the Royal Society*, London: Thoemmes Press.

Sperling, G. 1960. «The Information Available in Brief Visual Presentations». *Psychological Monographs*, 24.

Spierenburg, P. 1984. *The Spectacle of Suffering: Execution and the Evolution of Repression*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, Benedict de, 1985. *Ethics Demonstrated in a Geometrical Manner*, in *the Collected Works of Spinoza*, Vol. 1. ed and tr E. Curley. Princeton: Princeton University Press.

Stalnaker, Robert, 1968. «A Theory of Conditionals». in *Studies in Logical Theory, American Philosophical Quarterly*, monograph Series No. 2. Rescher (ed). Oxford: Basil Blackwell.

__________ 1989. «What's in the Head». *Philosophical Perspectives*, 8, pp. 287–316.

__________ 1984. *Inquiry*. Cambridge: The MIT Press.

Stegmüller, W. 1957. *The Idea of Truth and the Idea of Semantics*, Vienna.

Sternberg, S. 1966. «High-Speed Scanning in Human Memory». Science, 153, pp. 625-54.

Stich, S. 1990. «The Fragmentation of Reasons Preface to a Pragmatic», *Theory of Cognitive Evaluation*. Cambridge, MA, and London: Bradford Books, MIT Press.

__________ (ed.) 1975. *Innate Ideas*. Berkeley: University of California Press.

__________ 1982. «On the Ascription of Content», in *Thought and Object*. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press.

Strawson, P. F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

__________ 1963. «Carnap's View on Constructed Systems versus Natural Language in Analytic Philosophy», in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Schilpp (ed.) La Salle: Open Court.

__________ 1971. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen.

__________ «Critical Notice of L. Wittgenstein's Phiosophical Investigations», *Mind*, 63, pp. 70-99.

Suppe, Frederick, 1979. *The Sructure of Scientific Theories*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Trigg, Roger, 1999. «Wittgenstein and Social Science», in *Wittgenstein Centenary Essays*, A. P. Griffiths (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Turing, Alan. 1950. «Computing Machinary and Intelligence», *Mind*, 59.

Tymoczko, Thomas. (ed.) 1985. *New Directions in the Philosophy of Mathematics*. Boston: Birkhouser.

Unger, Peter, 1968. «An Analysis of Factual Knowledge», *Journal of Philosophy*, 65, pp. 157–170.

Van Fraassen, B. 1980. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

__________ 1969. «Presuppositions, Supervaluations, and Free Logic», in *The Logical Way of Doing Things*, Lambert (ed). New Haven: Yale University Press.

Von Wright, G. H. 1993. «Analytic Philosophy: A Historico–Critical Survey». *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: E. J. Brill.

Waismann, F. 1961. «How I See Philosophy», in: H. D. Lewis (ed.), Contemporary British Philosophy, 3rd series, 2nd edn., London: George Allen & Unwin.

__________ 1977. *Philosophical Papers*. Dordrecht: Reidel.

Wang, Hao, 1986. *Beyond Analytic Philosophy*. Cambridge: MIT Press.

Watkins, J. W. 1957. «Farewell to the Paradigm Case Argument», *Analysis*, 18, pp. 25–33.

Watson, J. B. 1931, *Behaviourism*, 2nd ed. London: Routledge.

Webb, J. 1992. «Reconstruction from Recollection and the Refutation of Idealism: A Kantian Theme in the Aufbau». *Synthese*, Vol. 93, pp. 93–107.

Wedberg, A. 1984. *From Bolzano to Wittgenstein*. Oxford University Press.

White Beck, Lewis (ed) 1988. *Kant Selections*. New York: Macmillan Publishing.

White, Stephen, 1982. «Partial Character and the Language of Thought». *Pacific Philosophical Quarterly*, 63, pp. 348–65.

Wikes, Kathleen. 1988. *Real People*. Oxford: Clarendon Press.

Wilcox, J. and Schacht, R. 1987. *Truth and Value in Nietzsche*. London: Routledge.

__________ 1973. «A Critique of Utilitarianism», in J. J. C. Smart and B. Williams. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1996. «Contemporary Philosophy: A Second Look». in the *Blackwell Companion to Philosophy*, in N. Bunnin and E. P. Tsui. James (ed.) Oxford: Blackwell.

__________ 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.

__________ & Monteiore, A. (eds) 1966. *British Analytic Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Winch, P. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge Kegan Paul.

__________ 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.

__________ 1992 [1970]. «Understanding a Primitive Society», in *Rationality*, Bryan R. Wilson (ed.). Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

__________ 1972 [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Pears & McGuinness (trs). London: Routledge & Kegan Paul.

__________ 1981. *Zettel*. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds). Oxford: Blackwell.

Wolfson, Cf. H. A. 1962. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolterstroff, N. 1980. *Works and Worlds of Art*. Oxford: OUP.

واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

آزمون‌پذیری	testability
آزمونهای تعیین‌کننده و فیصله‌دهنده	crucial experiments
آسیب‌شناسی روانی	Psychopathology
آگاهی بلاواسطه حسی یا شهود ایدتیک	eidetic
اَبَر-ریسمانها، نظریهٔ	super-string theory
ابزارانگاری	instrumentalism
ابزار حسی	sensorium
ابطال، ابطال‌سازی	falsification
ابهام	vaguness
احتمال استقرایی	inductive probability
احراز تجربی	verify
احراز کردن تجربی	Verification
احساسات	sensations
احساس تجربی	sensation
ادراک حسی (آیستیتا)	aistheta
ادراک (مفهوم‌سازی) حسی	perceptual knowledge
اذهان دیگر	heteropsychological objects
ارتباط عرفانی	mystical rapport

ارجاع به خود	self–reference
ارجاع (دلالت) مفرد	indexicality
ارجاع، دلالت	reference
ارجاع	refer
ارزش سمانتیک	Semantic Value
ارزشهای معرفتی (شناختی)	epistemic (cognitive) values
استدلال بر اساس استقرای بدبینانه	argument from pessimistic induction
استدلال	argument
استلزام معنایی	entailment
استنتاج بخشی یا پاره‌ای	partial derivation
اسم خاص	propername
اَسناد گفتاری	Discursive
اشاره، دلالت	denotation
اصالتِ امرِ غیرمادی	immaterialism
اصالت بنیاد	foundationalism
اصالت پدیدار حسی	phenomenalism
اصالت شبه‌پدیدار	epiphenomenolism
اصالت علم تجربی، ناتورالیسم	naturalism
اصالت عملیات	operationalism
اصالت قرارداد	conventionalistic
اصالت منطق، لوجیسیزم	logicism
اصل تسامح	principle of tolerance
اصل تنوع و تکثر آراء	principal of proliferation
اصل سرسختی در پایبندی به رأی واحد	principal of tenacity
اصل عدم دلیل کافی	insufficient reason

اصل متعارف، اکسیوم	axiom
اصل موضوع	postulate
اظهار	assertion
اکسیوم انتخاب	axiom of choice
اکسیوم بی‌نهایت	axiom of infinity
اکسیوم تحویل‌پذیری	axiom of reducibility
امر جمعی	social
امر دادهٔ شدهٔ شخصی	self–given
امر شخصی	personal
امر مستقیماً داده‌شده	given
امکان ارائهٔ نظریه‌های رقیب برای تبیین مجموعه معینی از داده‌های تجربی	underdetermination
امور اعتباری	conventions
امور بی‌واسطه داده‌شده	immediately given
امور واقع	facts
انتزاعی	abstract
انضمامی	concrete
انقطاع و عدم پیوستگی	Discontinuity
ایده‌آلیسم زبانی	linguistic idealism
ایضاح	explication
اینهمانی نوع-نوع، نظریهٔ	type–type identity theory
اینهمانی	identity
بازسازی منطقی	logical reconstruction
بازیهای زبانی	language games
باستان‌شناسی معرفت	L'Archéologie du Savoir

باور	belief
برنامه‌های تحقیقاتی پیشرونده	progressive research programmes
برنامهٔ تحقیقاتی انحطاط‌یابنده	generative research programmes
برنامهٔ تمام‌عیار یا حداکثری	Strong Programme
بهبودبخشی معرفت‌شناسانه	meliorism epistemic
به خاطر آوردن مشابهت	recollection of similarity
بهرهٔ معرفت‌شناسانهٔ مورد انتظار	expected epistemic utility
بیانهای اشاره‌کننده	expressions demonstrative
بیانهای زبانی	linguistic expressions
بینش یا آگاهی	intelligence
بیّنه، شاهد	evidence
پاد-فردگرایی	anti-individualism
پدیدارشناسی	phenomenology
پراگماتیکس (تحقیقات مربوط به نقش ظرف و زمینه در کاربرد زبان)	pragmatics
پندار	illusion
تئوری خطرپذیر	the Bold theory
تئوری متعارف	the conventional theory
تئوری یا نظریهٔ بازیها	Game Theory
تابع و سرشناسه	function and argument
تاریخ‌گرایی یا اصالت تاریخ	Historicism
تأیید (تجربی)	confirmation
تبارشناسی	Genealogy
تثبیت‌باور	belief fixation
تجارب بدوی	elementary experiences

تجربه‌گرایی منطقی	logical empiricism
تجربهٔ بسامان	experiment
تجربهٔ بی‌واسطه و مستقیماً داده‌شده	immediately given experience
تجربهٔ شناختی	cognitive experience
تحقیق‌پذیری	verifiability, verification
تحلیل وجودی	Existential analysis
تحلیلی بودن	analyticity
تشخص	Specificity
تشریح آسیب‌شناسانه	pathological anatomy
تشعشع آشوبناک	chaotic radiation
تشکلهای گفتاری	Discursive Formation
تعاریف صریح	explicit definitions
تعاریف مکفی	adequate definitions
تعریف از طریق اشاره	ostension definition
تعریف جزئی و پاره‌ای	partial definition
تعقل	reason
تفسیر	interpretation
تفلسف علمی	scientific philosophising
تکرر، همانگویی	tautology
تکنولوژی خود	technology of the self
تکنولوژی قدرت	technology of power
توابع قضیه‌ای	propositional functions
توصیفات معین، توصیفات خاص	definite descriptions
توصیف خاص	stereotype
توصیفهای خاص	definite descriptions

ثوابت منطقی	logical constants = logical connectives
جزءِ اصلی معنا	sinn = sense
جزءالمعنا (محتوای خبری)	sense
جماعت‌گرایانه	communal
جملات انضمامی	concrete statements
جملات مشاهده‌ای	observation statements
جملات نظری	theoretical statements
جنبش ضد روانپزشکی / روان‌درمانی	anti-psychiatry
جواز	warrant
چارچوب زبانی	linguistic framework
چارچوب نظری سازگار	coherent
حالات باور	states of belief
حالات شناختی (معرفتی)	cognitive states
حالت ذهنی	mental state
حتمیت علّی	causal determinism
حدهای مفرد	singular terms
حس-داده‌ها، داده‌های حسی	sense-data
حضور بلاواسطه	immediate-givenness
حل معما	puzzle-solving
حیث التفاتی، راجعیّت	intentionality
خارجیت	Exteriority
خاصه‌های فینوتایپی	phenotypical properties
خاصه‌های مزدوج	conjugate properties
خاصه‌ها	properties
خاصه	property

خاصهٔ سمانتیک	semantic property
خط جهانی	worldline
خیر معرفت‌شناسانه	epistemic good
داده‌ها	data
داشتن مرادی غیر از آنچه بیان می‌شود	implicature
دانشمند متعارف	normal scientist
درجهٔ تأییدپذیری	degree of confirmation, degree of confirmability
درک	apprehension
درهم‌تنیده یا بافهٔ زمان-مکان	time–space weave
دستگاههای مفهومی	conceptual schemes
دور هرمنیوتیکی	Hermeneutic Circle
دورهٔ معرفتی	epistemé
ذات و ماهیت	essence
رسم و عرف	custom
روان-زبان‌شناسی	psycho–linguistics
روان‌شناسی ذهنی	mentalistic psychology
روان‌شناسی شناختی	cognitive psychology
روان‌نژندی	neurosis
روش علمی	scientific method
روش مصداق و معنا	the method of extension and intension
رویکرد گزاره‌ای	propositional attitude
رَویّه، شیوه	procedure
رَویّه	practice
رهیافت ابطال‌گرایانهٔ خام	naive falsification
رهیافت متکی به اعتمادپذیری یا اعتمادپذیر بودن	reliability; reliabilism

رهیافت معناشناختی	semantic
زبان‌شناسی مولد	generative linguistics
زبان-شیء فیزیکی	physical thing-language
زبان فیزیکی	physical language
زبان نظری	theoretical language
زمینه، ظرف متن	context
زمینهٔ اکتشاف	context of discovery
زیست-عصب‌شناسانه	neurobiologic, neurophysilogic
ساختگرایی	structuralism
ساده‌سازی	simplification
سازگاری	consistency
سازگار	consistent
سراسرنگر یا همه‌بین	Panopticon
سمانتیکس (تحقیقات معناشناسانه، علم معناشناسی، علم دلالات معنایی)	semantics
سنت فلسفی نقادی جمعی	Pluralistic Criticism
سوژه	subject
شأن و موقع	status
شباهت خانوادگی	family resemblance
شبه‌تحلیل	quasi-analysis
شبه‌مسأله	pseudo-problem
شکافهای ارزش صدق	truth-value gaps
شکل زندگی	form of life
شناسه	argument
شهود حسی	intuition

شهود غیرمشروط یا مطلق	categorical intuition
شیئیت یا جوهریت مادی	reification, hypostatication, substantialization
شیوه‌های مکرر اعتباری	conventional routines
شیء مجرد را مادی به شمار آوردن	hypostatization
صدق به معنای تلائم میان آراء، نظریهٔ	coherent theory of truth
صدق مفهومی	conceptual truth
صوَرِ زبانی	linguistic forms
ظرف و زمینه موجّه‌سازی	context of justification
ظرف و زمینه‌های زبانی	linguistic contexts
عبارات اشاره کننده، عبارات دلالت کننده	denoting phrases
عبارت درستْ‌ساخت (خوش‌ـساخت)	well-formed formula
عدم تعیّن ترجمه	indeterminacy of translation
عروج معناشناسانه	semantic ascent
عصر خرد	The Age of Reason
عقل عرفی نقادی‌نشده	uncritical commonsense
علوم شناختی	cognitive sciences
عناصر احساس	elements of sensation
غیراکید	nonstrict
غیرانسان‌مدارانه	non-anthropomorphic
غیرکلامی و غیرنحوی	non-syntactic
فراـفلسفی	Meta-philosophic
فرایند	process
فرد روان‌نژاد	neurotic subject
فضیلتهای معرفتی (شناختی)	epistemic (cognitive} virtues
فلسفهٔ اصالت اعتبار	conventionalism

فلسفهٔ علم ناتورالیستی	naturalistic philosophy of science
فونکسیونالیسم (کارکردگرایی)	functionalism
قابلیتها و تواناییهای استنتاجی	inferential capacities
قاعدهٔ جانشینی	Rule of Succession
قضایای بدوی یا اساسی	elementary sentences = Elementarsatz
قضایای بدوی	elementary propositions
قضیهٔ شخصیه	singular
قضیهٔ ناتمامیت	incompleteness theorem
قضیهٔ وجودی	existensial
قلمرو افراد	domain of individuals
قلمرو نظر (دُکسا)	Dixa
قواعد استنتاج	rules of inference
قواعد دلخواهانه	ad hoc
قواعد مطابقت	correspondence rules
قوهٔ تصور	imagination
قیاس‌ناپذیری یا عدم امکان مقایسه و سنجش محتوای نظریه‌های رقیب	incommensurability
کاربرد	use
کارکردانگارانه	functionalistic
کارکرد معنابخشی زبان	signifying function of language
کارکرد	function
کل‌گرایی ادلّه	holism of reasons
کل‌گرایی	holism
کنش ـ گفتار	speech-act
کنشهای ایلوکیوشنری	Illocutionary Acts

کنشهای پرلوکیوشنری	Perlocutionary Acts
کنشهای لوکیوشنری	Locutionary Acts
گرانش کوانتومی	quantum gravity
گردگویی	Truism
گره‌ها، نظریهٔ	Knot theory
گزاره‌های پروتکل	protocol statements
گزاره‌های مشاهدتی (مشاهده‌ای)	observation statements
گفتار یا گفتمان	discourse
گمانزنی	speculation
گنگی و دوپهلو بودن	ambiguity
ماتریالیسم حالت مرکزی	central state materialism
ماتریالیسم رفتارگرایانه	Behaviourist materialism
ماهیت جسمانی بخشیدن به امر غیرمادی	substantialization
متعاطیان مابعدالطبیعه	metaphysicians
متعین‌کننده، الهام‌بخش	heuristic
متغیرهای پایبند	value of bound variables
متمایز	individuated
مثلث طبخ	Culinary Triangle
مجرد را مادی محسوب داشتن	reification
محبس بزرگ	Grand Renferment = Great Confinement
محتوای التفاتی	intentional context
محتوای گزاره‌ای	propositional content
محفوف بودن مشاهدات به نظریه‌ها	theory ladenness of observations
محمولات بالقوه	dispositional predicates
محمولهای قابل مشاهده	observable thing–predicate

مدلهای با شباهت تقریبی	teleiomorphic models
مدلهای به مقیاس	scale models
مدلهای جمله‌ای یا عبارتی	sentential models
مدلهای شمایلی	iconic models
مدلهای غیرهمریخت	non-homograph models
مدلهای کمّی	metriomorph models
مدلهای معنایی	semantic models
مدلهای مفهومی	conceptual models
مدلهای همریخت	homograph models
مرادها و منظورهای محاوره‌ای ثانوی	conversational implicatures
مرجع (مدلول)	referent
مسألهٔ موجّه ساختن	justification
مشابهت	resemblence
مشخص‌سازندگان تغییرناپذیر	rigid designators
مشخص و متمایزشده برحسب نوع	type-individuated
مطالعهٔ کنشها (نوئسیس)	noesis
معانی ذهنی	intentional
معرفت از طریق آشنایی مستقیم	knowledge by acquaintance
معرفت پیشینی	a priori knowledge
معرفت حصولی	knowledge
معرفت‌شناسانه کردن مفهوم صدق	Epistemologizing of truth
معرفت شهودی (نوئتا)	noeta
معرفت غیرگزاره‌ای متکی به مفاهیم حسی دربارهٔ یک شیء جزئی یا خاص	non-propositional perceptual knowledge of a particular
معرفت فطری	innate knowledge

معرفت گزاره‌ای (قضیه‌ای)	propositional knowledge
معناشناسی صوری	formal semantics
معناشناسی، مربوط به بحثهای معنایی در زمان و منطق	semantics
معنای قضیه	sense
معیار	criterion
مغالطه تبار	genetic fallacy
مفهوم کنش-گفتار	proposition
منشعب‌شده (یا انشعاب‌یافته) سنخها، نظریهٔ	lramified type theory
منطق پیش‌بینی	the logic of prediction
منطق فرایند تخمین و ارزیابی	logic of estimate process
منطق گزاره‌های مبهم	Fuzzy Logic
منطقهای مفهومی	intensional logic
منفصلهٔ منطقی	disjunctive
موجّه‌سازی	justification
موضوع شناسایی (ابژه)	object
میدان مورفوژنتیک	morphogenetic field
نحوی	syntactical
نظریهٔ ارزشگرایانه برای صدق	evaluative
نظریهٔ اینهمانی مصداقی	token identity theory
نظریهٔ تخصیص یا افادهٔ معنا	designation
نظریهٔ تواتری در احتمالات	frequence theory
نظریهٔ علّی دلالت یا ارجاع	causal theory of reference
نفْس‌گرایی روش‌شناسانه	methodological solipsism
نقش‌انگاری، سولیپسیسم، خودْبس‌انگاری	Solipcism
نقشها	expression

نمایه‌های درونی ذهنی	inner mental representations
نمایه‌ها	propositional
نوع-رویداد ذهنی	event–kind
نهاد	institution
نیات ارتباطی	communicative intentions
وارونه‌سازی	reversal
وجود اتکایی	supervenience
وجه بیانی	enunciative modality
وجهۀ نظر یا دیدگاه	gaze (regard)
وحدت استعلایی ادراک	transcendental unity of apprehension
وضع و حالها	states of affairs
وظایف	offices
هدف و غایت	aim & purpose
هستومند انتزاعی	abstract entities
هستومند انضمامی	concrete entities
هستومندها یا هستومندهای ذهنی	intensional objects
هستومندهای غیرقابل مشاهده	unobservable entities
هستومندهای مفهومی	intensional
هستومند، هستار	entity
همدلی	empathy
هم‌قوه	equipollent
هنجار	norm
هویت	identity

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

abstract entities	هستومند انتزاعی
abstract	انتزاعی
ad hoc	قواعد دلخواهانه
adequate definitions	تعاریف مکفی
aim & purpose	هدف و غایت
aistheta	ادراک حسی (آیستیتا)
ambiguity	گنگی و دوپهلو بودن
analyticity	تحلیلی بودن
anti-individualism	پاد-فردگرایی
anti-psychiatry	جنبش ضد روانپزشکی / روان‌درمانی
apprehension	درک
a priori knowledge	معرفت پیشینی
argument from pessimistic induction	استدلال بر اساس استقرای بدبینانه
argument	استدلال، شناسه
argumentneurobiologic, neurophysilogic	زیست-عصب‌شناسانه
assertion	اظهار
axiom of choice	اکسیوم انتخاب

axiom of infinity	اکسیوم بی‌نهایت
axiom of reducibility	اکسیوم تحویل‌پذیری
axiom	اصل متعارف، اکسیوم
Behaviourist materialism	ماتریالیسم رفتارگرایانه
belief fixation	تثبیت‌باور
belief	باور
categorical intuition	شهود غیرمشروط یا مطلق
causal determinism	حتمیت علّی
causal theory of reference	علّی دلالت یا ارجاع، نظریهٔ
central state materialism	ماتریالیسم حالت مرکزی
chaotic radiation	تشعشع آشوبناک
cognitive experience	تجربهٔ شناختی
cognitive psychology	روان‌شناسی‌شناختی
cognitive sciences	علوم شناختی
cognitive states	حالات شناختی (معرفتی)
coherent theory of truth	صدق به معنای تلائم میان آراء، نظریهٔ
coherent	چارچوب نظری سازگار
communal	جماعت‌گرایانه
communicative intentions	نیات ارتباطی
conceptual models	مدلهای مفهومی
conceptual schemes	دستگاههای (سیستمها یا چارچوبهای) مفهومی
conceptual truth	صدق مفهومی
concrete entities	هستومند انضمامی
concrete statements	جملات انضمامی
concrete	انضمامی

confirmation	تأیید (تجربی)
conjugate properties	خاصه‌های مزدوج
consistency	سازگاری
consistent	سازگار
context of discovery	زمینهٔ اکتشاف
context of justification	ظرف و زمینه موجّه‌سازی
context	زمینه، ظرف، متن
conventional routines	شیوه‌های مکرر اعتباری
conventionalism	فلسفهٔ اصالت اعتبار
conventionalistic	اصالت قرارداد
conventions	امور اعتباری
conversational implicatures	مرادها و منظورهای محاوره‌ای ثانوی
correspondence rules	قواعد مطابقت
criterion	معیار
crucial experiments	آزمونهای تعیین‌کننده و فیصله‌دهنده
Culinary Triangle	مثلث طبخ
custom	رسم و عرف
data	داده‌ها
definite descriptions	توصیفات معین، توصیفات خاص
definite descriptions	توصیفهای خاص
degree of confirmability	درجهٔ تأییدپذیری
degree of confirmation	درجهٔ تأییدپذیری
denotation	اشاره، دلالت
denoting phrases	عبارات اشاره کننده، عبارات دلالت کننده
designation	نظریهٔ تخصیص یا افادهٔ معنا

Discontinuity	انقطاع و عدم پیوستگی
discourse	گفتار یا گفتمان
Discursive Formation	تشکلهای گفتاری
Discursive	اَسناد گفتاری
disjunctive	منفصلهٔ منطقی
dispositional predicates	محمولات بالقوه
Dixa	قلمرو نظر (دُکسا)
domain of individuals	قلمرو افراد
eidetic	آگاهی بلاواسطه حسی یا شهود ایدتیک
elementary propositions	قضایای بدوی
elementary sentences = Elementarsatz	قضایای بدوی یا اساسی
elements of sensation	عناصر احساس
elemetary experiences	تجارب بدوی
empathy	همدلی
entailment	استلزام معنایی
entity	هستومند، هستار
enunciative modality	وجه بیانی
epiphenomenalism	اصالت شبه‌پدیدار
epistemic (cognitive) values	ارزشهای معرفتی (شناختی)
epistemic (cognitive} virtues	فضیلتهای معرفتی (شناختی)
epistemic good	خیر معرفت‌شناسانه
Epistemologizing of truth	معرفت‌شناسانه کردن مفهوم صدق
epistemé	دورهٔ معرفتی
equipollent	هم‌قوه
essence	ذات و ماهیت

evaluative	نظریهٔ ارزشگرایانه برای صدق
event–kind	نوع-رویداد ذهنی
evidence	بیّنه شاهد
existensial	قضیهٔ وجودی
Existential analysis	تحلیل وجودی
expected epistemic utility	بهرهٔ معرفت‌شناسانهٔ مورد انتظار
experiment	تجربهٔ بسامان
explication	ایضاح
explicit definitions	تعاریف صریح
expression	نقشها
expressions demonstrative	بیانهای اشاره کننده
Exteriority	خارجیت
facts	امور واقع
falsification	ابطال، ابطال‌سازی
family resemblance	شباهت خانوادگی
form of life	شکل زندگی
formal semantics	معناشناسی صوری
foundationalism	اصالت بنیاد
frequence theory	تواتری در احتمالات، نظریهٔ
function and argument	تابع و سرشناسه
function	کارکرد
functionalism	فونکسیونالیسم (کارکردگرایی)
functionalistic	کارکردانگارانه
Fuzzy Logic	منطق گزاره‌های مبهم
Game Theory	تئوری یا نظریهٔ بازیها

وجههٔ نظر یا دیدگاه	gaze (regard)
تبارشناسی	Genealogy
زبان‌شناسی مولد	generative linguistics
برنامهٔ تحقیقاتی انحطاط‌یابنده	generative research programmes
مغالطه تبار	genetic fallacy
امر مستقیماً داده‌شده	given
محبس بزرگ	Grand Renferment = Great Confinement
دور هرمنیوتیکی	Hermeneutic Circle
اذهان دیگر	hetropsychological objects
متعین‌کننده، الهام‌بخش	heuristic
تاریخ‌گرایی یا اصالت تاریخ	Historicism
کل‌گرایی ادلّه	holism of reasons
کل‌گرایی	holism
مدلهای همریخت	homograph models
شیء مجرد را مادی به شمار آوردن	hypostatization
مدلهای شمایلی	iconic models
اینهمانی	identity
هویت	identity
کنشهای ایلوکیوشنری	Illocutionary Acts
پندار	illusion
قوهٔ تصور	imagination
اصالتِ امرِ غیرمادی	immaterialism
تجربهٔ بی‌واسطه و مستقیماً داده‌شده	immediately given experience
امور بی‌واسطه داده‌شده	immediately given
حضور بلاواسطه	immediate–givenness

implicature	داشتن مرادی غیر از آنچه بیان می‌شود
incommensurability	قیاس‌ناپذیری یا عدم امکان مقایسه و سنجش محتوای نظریه‌های رقیب
incompleteness theorem	قضیهٔ ناتمامیت
indeterminacy of translation	عدم تعیّن ترجمه
indexicality	ارجاع (دلالت) مفرد
individuated	متمایز
inductive probability	احتمال استقرایی
inferential capacities	قابلیتها و تواناییهای استنتاجی
innate knowledge	معرفت فطری
inner mental representations	نمایه‌های درونی ذهنی
institution	نهاد
instrumentalism	ابزارانگاری
insufficient reason	اصل عدم دلیل کافی
intelligence	بینش یا آگاهی
intensional logic	منطقهای مفهومی
intensional objects	هستومندها یا هستومندهای ذهنی
intentional context	محتوای التفاتی
intensional	معانی ذهنی، هستومندهای مفهومی
intentionality	حیث التفاتی، راجعیّت
interpretation	تفسیر
intuition	شهود حسی
justification	مسألهٔ موجّه ساختن، موجه‌سازی
Knot theory	نظریهٔ گره‌ها
knowledge by acquaintance	معرفت از طریق آشنایی مستقیم

معرفت حصولی	knowledge
باستان‌شناسی معرفت	L'Archéologie du Savoir
بازیهای زبانی	language games
ظرف و زمینه‌های زبانی	linguistic contexts
بیانهای زبانی	linguistic expressions
صوَرِ زبانی	linguistic forms
چارچوب زبانی	linguistic framework
ایده‌آلیسم زبانی	linguistic idealism
کنشهای لوکیوشنری	Locutionary Acts
منطق فرایند تخمین و ارزیابی	logic of estimate process
ثوابت منطقی	logical constants = logical connectives
تجربه گرایی منطقی	logical empiricism
بازسازی منطقی	logical reconstruction
اصالت منطق، لوجیسیزم	logicism
نظریهٔ منشعب‌شده (یا انشعاب‌یافته) سنخها	lramified type theory
بهبودبخشی معرفت‌شناسانه	meliorism epistemic
حالت ذهنی	mental state
روان‌شناسی ذهنی	mentalistic psychology
متعاطیان مابعدالطبیعه	metaphysicians
فرا-فلسفی	Meta-philosophic
نفْس‌گرایی روش‌شناسانه	methodological solipsism
مدلهای کمّی	metriomorph models
میدان مورفوژنتیک	morphogenetic field
ارتباط عرفانی	mystical rapport
رهیافت ابطال‌گرایانهٔ خام	naive falsification

naturalism اصالت علم تجربی، ناتورالیسم
naturalistic philosophy of science فلسفهٔ علم ناتورالیستی
neurosis روان‌نژندی
neurotic subject فرد روان‌نژاد
noesis مطالعهٔ کنشها (نوئسیس)
noeta معرفت شهودی (نوئتا)
nonstrict غیراکید
non-anthropomorphic غیرانسان‌مدارانه
non-homograph models مدلهای غیرهمریخت
non-propositional perceptual knowledge of a particular معرفت غیرگزاره‌ای متکی به مفاهیم حسی دربارهٔ یک شیء جزئی یا خاص
non-syntactic ارتباط غیرکلامی و غیرنحوی
norm هنجار
normal scientist دانشمند متعارف
object موضوع شناسایی (ابژه)
observable thing-predicate محمولهای قابل مشاهده
observation statements جملات مشاهده‌ای (گزاره‌های مشاهدتی)
offices وظایف
operationalism اصالت عملیات
ostension definition تعریف از طریق اشاره
ostensive definition عمل اشاره به اشیاء
Panopticon سراسرنگر یا همه‌بین
partial definition تعریف جزئی و پاره‌ای
partialderivation استنتاج بخشی یا پاره‌ای
pathological anatomy تشریح آسیب‌شناسانه

ادراک (مفهوم‌سازی) حسی	perceptual knowledge
کنشهای پرلوکیوشنری	Perlocutionary Acts
امر شخصی	personal
اصالت پدیدار حسی	phenomenalism
پدیدارشناسی	phenomenology
خاصه‌های فینوتایپی	phenotypical properties
زبان فیزیکی	physical language
زبان-شیء فیزیکی	physical thing–language
سنت فلسفی نقادی جمعی	Pluralistic Criticism
اصل موضوع	postulate
رَویّه	practice
پراگماتیکس (تحقیقات مربوط به نقش ظرف و زمینه در کاربرد زبان)	pragmatics
اصل تنوع و تکثر آراء	principal of proliferation
اصل سرسختی در پایبندی به رأی واحد	principal of tenacity
اصل تسامح	principle of tolerance
رَویّه، شیوه	procedure
فرایند	process
برنامه‌های پیشرونده	progressive research programmes
اسم خاص	proper name
خاصه‌ها	properties
خاصه	property
مفهوم کنش-گفتار	proposition
رویکرد گزاره‌ای	propositional attitude
محتوای گزاره‌ای	propositional content

propositional functions — توابع قضیه‌ای
propositional knowledge — معرفت گزاره‌ای (قضیه‌ای)
propositional — نمایه‌ها
protocol statements — گزاره‌های پروتکل
pseudo–problem — شبه‌مسأله
Psychopathology — آسیب‌شناسی روانی
psycho–linguistics — روان-زبان‌شناسی
puzzle–solving — حل معما
quantum gravity — گرانش کوانتومی
quasi–analysis — شبه‌تحلیل
reason — تعقل
recollection of similarity — به خاطر آوردن مشابهت
refer — ارجاع
reference — ارجاع، دلالت
referent — مرجع (مدلول)
reification, hypostatication, substantialization — شیئیت یا جوهریت مادی
reification — مجرد را مادی محسوب داشتن
reliability; reliabilism — رهیافت متکی به اعتمادپذیری یا اعتمادپذیر بودن
resemblence — مشابهت
reversal — وارونه‌سازی
rigid designators — مشخص‌سازندگان تغییرناپذیر
Rule of Succession — قاعدهٔ جانشینی
rules of inference — قواعد استنتاج
scale models — مدلهای به مقیاس

scientific method	روش علمی
scientific philosophising	تفلسف علمی
self-given	امر دادهٔ شدهٔ شخصی
self-reference	ارجاع به خود
semantic ascent	عروج معناشناسانه
semantic models	مدلهای معنایی
semantic property	خاصهٔ سمانتیک
Semantic Value	ارزش سمانتیک
semantic	رهیافت معناشناختی
semantics	تحقیقات معناشناسانه، علم معناشناسی، علم دلالات معنایی
semantics	معناشناسی، مربوط به بحثهای معنایی در زمان و منطق
sensation	احساس تجربی
sensations	احساسات
sense	جزءالمعنا (محتوای خبری)، معنای قضیه
sense-data	حس-داده‌ها، داده‌های حسی
sensorium	ابزار حسی
sentential models	مدلهای جمله‌ای یا عبارتی
signifying function of language	کارکرد معنابخشی زبان
simplification	ساده‌سازی
singular terms	حدهای مفرد
singular	قضیهٔ شخصیه
sinn = sense	جزءِ اصلی معنا
social	امر جمعی
Solipcism	نقش‌انگاری، سولیپسیسم، خودْبس‌انگاری
Specificity	تشخص

speculation	گمانزنی
speech–act	کنش-گفتار
states of affairs	وضع و حالها
states of belief	حالات باور
status	شأن و موقع
stereotype	توصیف خاص
Strong Programme	برنامهٔ تمام‌عیار یا حداکثری
structuralism	ساختگرایی
subject	سوژه
substantialization	ماهیت جسمانی بخشیدن به امر غیرمادی
supervenience	وجود اتکایی
super–string theory	اَبَر-ریسمانها، نظریهٔ
syntactical	نحوی
tautology	تکرر، همانگویی
technology of power	تکنولوژی قدرت
technology of the self	تکنولوژی خود
teleiomorphic models	مدلهای با شباهت تقریبی
testability	آزمون‌پذیری
The Age of Reason	عصر خرد
the Bold theory	تئوری خطرپذیر
the conventional theory	تئوری متعارف
the logic of prediction	منطق پیش‌بینی
the method of extension and intension	روش مصداق و معنا
theoretical language	زبان نظری
theoretical statements	جملات نظری

محفوف بودن مشاهدات به نظریه‌ها	theory ladenness of observations
درهم‌تنیده یا بافهٔ زمان ـ مکان	time–spaceweave
نظریهٔ اینهمانی مصداقی	token identity theory
وحدت استعلایی ادراک	transcendental unity of apprehension
گردگویی	Truism
ارزش صدق	truth–value gaps
مشخص و متمایزشده برحسب نوع	type–individuated
اینهمانی نوع ـ نوع، نظریهٔ	type–type identity theory
عقل عرفی نقادی‌نشده	uncritical commonsense
امکان ارائه نظریه‌های رقیب برای تبیین مجموعه معینی از داده‌های تجربی	underdetermination
هستومندهای غیرقابل مشاهده	unobservable entities
کاربرد	use
ابهام	vaguness
متغیرهای پایبند	value of bound variables
تحقیق‌پذیری	verifiability, verification
احراز کردن تجربی	Verification
احراز تجربی	verify
جواز	warrant
عبارت درست‌ساخت (خوش ـ ساخت)	well–formed formula
خط جهانی	worldline

فهرست نامها

فهرست مفاهیم

Analytic Philosophy

Problems and Prospects

Ali Paya (Ph. D)



Tarh–e Nō

Tehran 2003